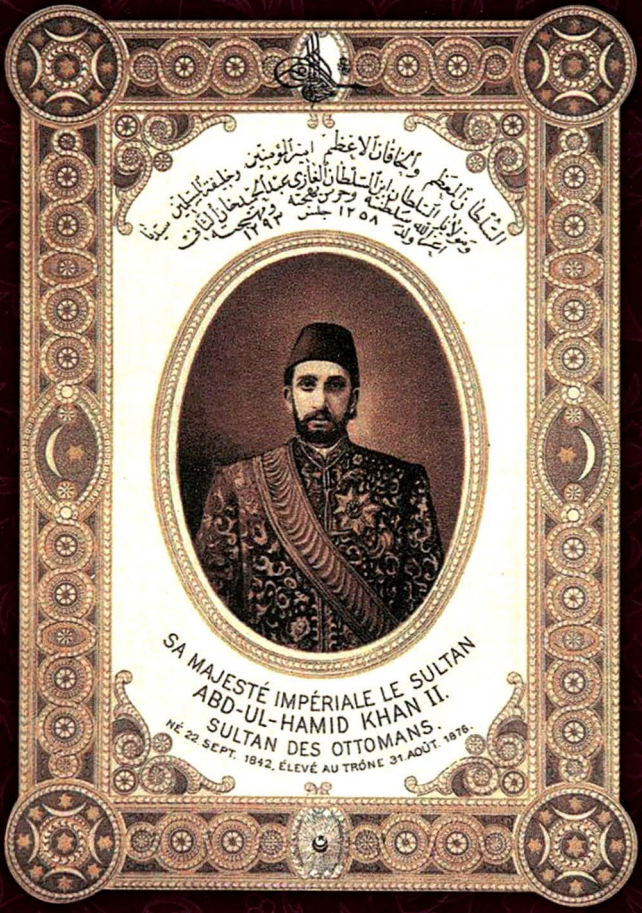
DR ALI MUHAMMAD SALLABI

LE SULTAN ʻABD AL-HAMÎD II



PANISLAMISME & CHUTE DU CALIFAT OTTOMAN

Al Bayyinah

Je dédie ce livre...

à chaque musulman impliqué dans la défense de l'islam, et j'invoque Allah par Ses Noms et Ses Attributs parfaits pour qu'Il le compte parmi mes œuvres sincères et dévouées à Sa Noble Face.

﴿Quiconque, donc, espère rencontrer son Seigneur, qu'il fasse de bonnes actions et qu'il n'associe dans son adoration personne avec Lui﴾ (18 : 110).

Dr ʿAlî Muḥammad al-Ṣallâbî

Le sultan ʿAbd al-Ḥamîd II

Panislamisme & chute du califat ottoman

Traduit de l'arabe par
Nordi Lemrabet

Al Bayyinah

Avis de l'auteur

Ce livre constitue une partie d'un de mes ouvrages dont le titre est :

L'Empire ottoman, les facteurs de l'essor et les causes du déclin.

J'ai choisi de publier cette section sous un titre séparé pour l'intérêt particulier qu'il me semble revêtir.

Quelques mots à propos de l'auteur

'Alî Muḥammad Muḥammad al-Sallâbî est né en 1963 à Benghazi (Libye).

Il est *faqîh* (spécialisé dans le *fiqh*), historien, analyste politique et auteur de nombreux ouvrages. Il a aussi participé à la commission de révision et de relecture des textes contenus dans la fameuse série télévisée 'Umar Ibn al-Khaṭṭâb.

Il est membre de l'IUMS (International Union of Muslim Scholars — l'Union internationale des théologiens musulmans).

En 1993, il obtient une licence du département de la Prédication et des Études islamiques de l'université de Médine.

Il obtient en 1996 un master en études islamiques de l'université d'Umm Darmân (Soudan) et l'ouvrage *al-wasaṭiyya fil-islâm* (« La modération en islam ») constitue la soutenance de son mémoire.

Il achève ses études dans la même université en 1999 par l'obtention de son doctorat, pour lequel il soutient

une thèse intitulée : *fiqh al-tamkîn fil-qur'ân al-karîm* («Le concept d'autorité selon le Noble Coran»).

Le docteur al-Sallâbî a côtoyé et étudié chez un grand nombre de personnalités islamiques contemporaines dont : al-Qaradâwî, Akram Diyâ' al-'Umarî, Yâsîn al-Khatîb, Salmân al-'Awda, entre autres.

Au début de sa formation religieuse, le cheikh al-Sallâbî s'est consacré à l'étude de l'exégèse coranique, de l'histoire du monde musulman, et de ce qui est lié à l'essor et au déclin des civilisations.

Le docteur a aussi pris part à des initiatives politiques en Libye et s'est impliqué dans le projet de réconciliation nationale au sujet duquel il a rédigé une épître intitulée : *al-'adâla wal-musâlaha al-wataniyya darûra dîniyya wa insâniyya* («La justice et la réconciliation nationale : une obligation religieuse et humaine»).

Il a également participé aux négociations avec le pouvoir libyen pour la libération des prisonniers politiques.

Enfin, il est l'auteur de plus de soixante ouvrages dans les domaines historique, de la foi islamique et de la pensée politique.

Introduction

Loué soit Allah dont nous implorons le soutien, la guidance et le pardon. Nous Lui demandons protection contre le mal de nos âmes et contre nos méfaits. Celui qu'Allah guide, nul ne peut l'égarer, et celui qu'Il égare, nul ne peut le guider.

Je témoigne qu'Allah est le Seul qui mérite d'être adoré, et je témoigne que Muhammad est Son serviteur et messager.

﴿*Ô vous qui croyez ! Craignez Allah comme Il doit être craint. Et ne mourez qu'en pleine soumission*﴾ (3 : 102).

﴿*Ô hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux-là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes. Craignez Allah au nom duquel vous vous implorez les uns les autres, et craignez de rompre les liens du sang. Certes, Allah vous observe parfaitement*﴾ (4 : 1).

﴿*Ô vous qui croyez ! Craignez Allah et parlez avec droiture, afin qu'Il améliore vos actions et vous pardonne vos péchés. Quiconque obéit à Allah et à Son messager obtient certes une grande réussite*﴾ (33 : 70-71).

Ce livre est la reproduction intégrale d'une partie d'un de mes ouvrages qui s'intitule *L'Empire ottoman : les facteurs de l'essor et les causes du déclin.*

J'ai jugé opportun de publier cette section séparément pour l'intérêt qu'elle comporte. Je souhaite ainsi dévoiler aux musulmans certaines réalités historiques qui, je l'espère, leur permettront de tirer des enseignements utiles. Je pense également qu'il constitue une riposte à certaines allégations entretenues par les détracteurs de l'islam.

L'ouvrage traite des efforts immenses que le sultan 'Abd al-Hamîd II a déployés au service de l'islam, pour la défense de son empire et l'unification de la *Umma* sous son autorité. Il aborde aussi les circonstances de l'émergence de la pensée panislamiste (*al-jâmi'a al-islâmiyya*) sur la scène internationale à l'époque du sultan. Le livre détaille les moyens mis en œuvre par ce dernier pour concrétiser cette stratégie d'unification du monde islamique sous une seule bannière. L'ouvrage évoque aussi les tentatives du sultan d'impliquer les prédicateurs de l'islam ; la réorganisation des confréries soufies ; l'arabisation de l'Empire ; la fondation des écoles *tribales impériales* ; la création du chemin de fer de la péninsule arabique ; et les actions menées pour déjouer les manœuvres politiques adverses.

Une attention particulière est accordée dans les pages qui suivent au mouvement sioniste mondial. Il révèle le soutien que ce dernier a fourni aux ennemis du sultan 'Abd al-Hamîd II : les rebelles arméniens ; les nationalistes balkaniques ; le parti turc *Union et Progrès ;*

ainsi que les divers courants indépendantistes au sein de l'Empire ottoman.

Cet ouvrage dévoile aussi les démarches entreprises par les adversaires de l'islam pour isoler le sultan et pour abolir le califat ottoman.

Il met également en évidence la manière dont on a érigé faussement Mustafâ Kemal en symbole d'héroïsme, alors que cet individu a éradiqué la foi et l'islam en Turquie. Atatürk s'est ainsi opposé à toute forme de dévotion religieuse, il a fait entrave à la prédication et a encouragé la débauche et la mixité.

La fin de l'ouvrage se propose d'examiner les raisons qui ont conduit à la chute de l'Empire ottoman, qui seront abordées d'un point de vue coranique. Nous verrons que ces causes, qui demeurent multiples, reposent sur des compréhensions erronées de l'islam, liées au principe de l'allégeance et sur le concept d'adoration. Mais à cela s'ajoutent aussi la propagation des pratiques idolâtriques et fétichistes, et celle des innovations. Le développement des confréries soufies hérétiques, qui s'étaient imposées comme un courant dogmatique organisé et influent, mais en marge de l'orthodoxie islamique, a été aussi significatif. Nous n'avons pas manqué de mentionner le danger que représentent, pour la *Umma*, les autres sectes déviantes de l'islam telles le chiisme duodécimain, le druzisme, l'alaouisme, l'ismaélisme, le qadianisme, le bahaïsme, etc. Notons que toutes ces tendances hérétiques se revendiquent faussement de l'islam.

Une des autres causes du déclin de la Communauté, évoquée ici, a été l'absence d'un leadership islamique

intègre, à une époque où les théologiens et érudits de l'islam étaient devenus les *jouets* des pouvoirs corrompus. Ces savants rivalisaient dans l'acquisition de fonctions et d'attributions et n'assumaient plus leurs obligations. La science religieuse s'est alors figée, et s'est restreinte à l'étude des résumés et des commentaires. Elle s'est dépouillée de la compréhension essentielle de l'islam dont les sources restent le Livre d'Allah et la Tradition prophétique. Beaucoup ont alors considéré que la *porte de l'ijtihâd* était désormais fermée et l'on a incriminé ceux qui prêchaient un retour à l'analyse et à l'étude des Textes. Certains de ces adversaires de l'*ijtihâd*, bornés et imitateurs aveugles, lancèrent même l'anathème sur les partisans de l'effort d'interprétation des Textes (*ijtihâd*).

La Parole d'Allah a ainsi subi un préjudice dont les conséquences ont affecté tout l'Empire. Ainsi on a assisté à la dégradation des mœurs, l'émergence de dissensions graves, et de tous les maux issus de l'éloignement de la Loi islamique. Les impacts négatifs ont affaibli l'Empire sur tous les plans : politique, militaire, économique, moral et social.

Comment la *Umma* a-t-elle pu perdre sa capacité à résister et à éliminer ses ennemis? Comment les nations étrangères ont-elles réussi à coloniser ses terres, à la dominer culturellement? Comment cette Communauté a-t-elle perdu son autorité et abandonné la recherche des moyens matériels nécessaires à sa survie? Comment expliquer cette ignorance des lois décrétées par Allah dans Sa création qui déterminent l'essor et le déclin des nations?

﴿*Si les habitants des cités avaient cru et avaient été pieux, Nous leur aurions certainement accordé des bénédictions du ciel et de la terre. Mais ils ont démenti et Nous les avons donc saisis, pour ce qu'ils avaient acquis*﴾ (7 : 96).

Ce livre constitue donc une tentative appliquée de mettre à jour la réalité concernant le sultan 'Abd al-Ḥamîd II et de dissiper les erreurs et mensonges qu'on a entretenus par beaucoup de ses biographes. L'ouvrage se propose aussi de rappeler au lecteur musulman l'importance de la connaissance des causes du réveil des nations et des raisons de leur chute. Ce savoir demeure en effet très utile pour les prédicateurs et les militants qui souhaitent œuvrer pour l'islam.

Nous demandons à Allah de nous accorder la sincérité et le désintéressement dans ce travail, et de le rendre utile à Ses serviteurs.

Je demande aussi à Allah de me rétribuer pour chaque lettre écrite et que chacune soit portée dans la balance de mes bonnes actions. Que soient également récompensés les frères qui m'ont soutenu et accordé toute leur aide pour que je puisse compléter cet ouvrage.

Pureté et louanges à Toi, ô Allah, je témoigne que Tu es Seul digne d'adoration, j'implore Ton pardon et me repens à Toi, et ma dernière invocation est la louange d'Allah, Seigneur des mondes.

L'indigent face au pardon et à la miséricorde d'Allah,
'Alî Muḥammad Muḥammad al-Ṣallâbî
Le 21 avril 2002/9 dhul-hijja 1422

1. Le sultan ʿAbd al-Ḥamîd
(1876-1909 G/1293-1327 H)

ʿAbd al-Ḥamîd II fut le 34e sultan de l'Empire ottoman. Né en 1842[1], il accéda au trône à l'âge de trente-quatre ans.

Sa mère meurt alors qu'il n'a que dix ans. La seconde épouse de son père, qui n'a jamais eu d'enfant, prend alors en charge son éducation et lui témoigne toute l'affection d'une mère. Elle désignera même ʿAbd al-Ḥamîd comme son légataire. L'éducation de sa belle-mère, femme digne, vertueuse et au tempérament doux, exercera une grande influence sur la personnalité de ʿAbd al-Ḥamîd tout au long de sa vie.

Le jeune garçon reçoit, entre les murs du palais, une éducation régulière que lui prodigue une élite de professeurs sélectionnés parmi les personnalités les plus érudites et les plus respectables de l'époque. Il apprend les langues arabe et perse, et étudie l'histoire et la littérature pour laquelle il montre de l'intérêt. On lui dispense une formation approfondie dans le *taṣawwûf*. Plus tard, ʿAbd

1 Le 16 shaʿbân 1258 H.

al-Ḥamîd composera même en langue turque ottomane plusieurs poèmes[1] mystiques.

Il est également entraîné à l'usage des armes, dont celui de l'épée pour lequel il excellera, ainsi qu'au tir au pistolet. On veille également à le maintenir en forme par l'activité physique.

'Abd al-Ḥamîd développe aussi à cette époque un intérêt tout particulier pour les questions de politique internationale et pour l'actualité dans laquelle son pays était impliqué.

La visite du sultan 'Abd al-Ḥamîd en Europe en compagnie de son oncle 'Abd al-'Azîz

Le sultan 'Abd al-'Azîz avait entrepris une visite en Europe durant laquelle une délégation de hauts dignitaires ottomans l'accompagnait. Mais parmi ces derniers se trouvait aussi l'émir 'Abd al-Ḥamîd. Les Européens ont alors pu découvrir un jeune homme à la tenue vestimentaire modeste, à l'allure réservée, mais digne[2].

Le jeune émir s'était préparé soigneusement à cette visite. Il multiplia les lectures sur l'Europe et acquit ainsi une vision précise de la situation du continent, et matière à se forger un avis sur ce qu'il voyait.

1 *Ibid.*, p. 31.
2 *Ibid.*, p. 33.

Cette délégation ottomane au sein de laquelle se trouvait 'Abd al-Ḥamîd rencontra plusieurs personnalités de l'époque dont : Napoléon III (France), la reine Victoria (Angleterre), Léopold II (Belgique), Guillaume 1er (Allemagne) et François-Joseph (Autriche)[1]. Ce voyage en Europe eut lieu juste avant la visite du sultan 'Abd al-'Azîz en Égypte. C'est durant cette dernière que le clinquant de l'Europe avec ses artifices trompeurs apparut clairement au sultan. Il remarqua ainsi que le khédive Ismâ'îl Pacha, pour tenter de donner à l'Égypte l'allure d'une portion de l'Europe, avait entraîné le pays dans un endettement excessif.

La visite européenne du sultan 'Abd al-'Azîz se déroula entre le 21 juillet et le 7 août 1867. La délégation ottomane se rendit durant ce voyage, en France, au Royaume-Uni, en Belgique, en Allemagne et en Autriche.

Cette découverte de quelques pays d'Europe permit à 'Abd al-Ḥamîd de prendre conscience de plusieurs faits qui influeront, par la suite, sur sa façon de gouverner. Ces éléments sont les suivants :

— la vie européenne dans sa diversité sur le plan des façons de vivre lui parut étrange et les mœurs superficielles ;

— il remarqua le progrès industriel et militaire dans le domaine terrestre pour les Français et les Allemands, et maritime pour les Britanniques ;

— il découvrit les règles qui régissent la scène politique internationale ;

1 *Ibid.*

— il prit conscience de l'influence européenne sur la politique internationale ottomane. Il comprit notamment que son oncle 'Abd al-'Azîz était sous l'influence de Napoléon III qui exerçait sur lui des pressions pour que le sultan accorde son soutien à 'Alî Pacha. Pourtant, les apparences lui avaient laissé croire jusque-là que le sultan 'Abd al-'Azîz gouvernait en totale indépendance[1].

L'émir 'Abd al-Hamîd acquit aussi la conviction durant ce voyage que la France était la nation du libertinage et l'Angleterre celle de la richesse, de l'agriculture et de l'industrie. Il admirait aussi beaucoup l'Allemagne qu'il considérait comme habilement gérée sur le plan militaire et administratif. Cela explique son choix, lorsqu'il deviendra sultan, d'envoyer ses contingents dans ce pays, en formation militaire.

Ce voyage marqua profondément l'émir 'Abd al-Hamîd au point de lui faire adopter par la suite plusieurs innovations modernes européennes dans les domaines de l'enseignement, de l'industrie, des moyens de communication, et des armées. Les exemples de ces nouveautés introduites dans l'Empire sont nombreux dont : l'achat de deux sous-marins qui constituaient à l'époque des armes nouvelles, ou le télégraphe qu'il finança personnellement. Le futur sultan sera aussi à l'origine des écoles modernes dans lesquelles les sciences de l'époque furent enseignées. C'est également lui qui importa dans l'Empire la première voiture et la première bicyclette. Il fit également adopter le mètre comme unité de mesure.

1 *Ibid.*, p. 56.

Toutefois, notons que cela n'a pas empêché le sultan 'Abd al-Ḥamîd de s'opposer fermement à l'imprégnation de la société ottomane par la pensée occidentale[1].

Ce voyage découverte de l'émir 'Abd al-Ḥamîd a malgré tout encouragé indirectement ce dernier à affirmer, plus tard, son indépendance vis-à-vis de l'Europe. L'histoire ne mentionne pas la moindre influence exercée par un dirigeant européen sur la politique menée par le sultan 'Abd al-Ḥamîd. Cette attitude s'imposait à l'égard de tous les dirigeants sans exception, y compris ceux avec lesquels des liens amicaux étroits existaient.

Une discussion qu'avait eue le grand vizir Fuâd Pacha avec certains dignitaires européens durant cette visite en Europe retint aussi l'attention de l'émir 'Abd al-Ḥamîd.

On demanda à Fuâd Pacha : « À quel prix céderiez-vous l'île de Crête ? — Au prix où nous l'avons acquise », répondit ce dernier. Il faisait allusion aux vingt-sept années de guerre, et au coût matériel et humain engagé durant cette période pour maintenir cette île sous l'autorité ottomane.

On l'interrogea encore en ces termes : « Selon vous, quelle nation est la plus puissante à notre époque ? » Il répliqua : « C'est assurément l'Empire ottoman, car vous cherchez à le détruire de l'extérieur, tandis que nous (les Turcs) le dévastons de l'intérieur ; et, malgré cela, ni vous ni nous ne sommes parvenus à le faire chuter »[2].

---

1 *Ibid.*, p. 57.

2 *Ibid.*, p. 58.

Ces échanges entre le grand vizir ottoman et ses interlocuteurs européens ont donné à 'Abd al-Ḥamîd une leçon sur le sens de la répartie face aux adversaires, et sur l'intelligence diplomatique. Il saura lui-même par la suite en faire usage à bon escient.

Notons enfin que l'émir 'Abd al-Ḥamîd était âgé de vingt-cinq ans lors de ce périple en Europe.

Son accession au pouvoir et la proclamation du *dustûr* (la Constitution)

'Abd al-Ḥamîd fut reconnu calife des musulmans après son frère, le 31 août 1876[1], à l'âge de trente-quatre ans.

Les ministres, les hauts dignitaires de l'État parmi les civils et militaires, et les bureaucrates assistèrent à la cérémonie d'allégeance du nouveau calife. Les notables des différents groupes et ethnies étaient aussi présents, et les canons résonnèrent de toutes les contrées de l'Empire pour célébrer l'intronisation. Durant trois jours, les festivités animèrent les rues d'Istanbul.

Le grand vizir transmit des messages aux dirigeants des autres nations pour les informer de l'événement[2]. Le sultan 'Abd al-Ḥamîd avait désigné Midḥat Pacha pour occuper ce poste clé.

Quelques mois après la cérémonie, le 23 décembre de la même année, le nouveau sultan proclama la

1 Le 11 sha'bân 1293 H.

2 *al-dawla al-'uthmâniyya fî târîkh al-islâm al-ḥadîth*, p. 183.

Constitution (*dustûr*) de l'Empire. Cette dernière garantissait les libertés individuelles et instaurait un régime parlementaire. Le *dustûr* définissait un parlement composé de deux chambres : celle des représentants et celle des *shuyûkh* (sénateurs)[1].

Au début de son règne, le sultan 'Abd al-Ḥamîd fut confronté à l'obstination de ses ministres et à leur politique farouche en faveur de l'occidentalisation menée par le parti des Jeunes-Turcs. Ce parti accueillait une élite cultivée qui demeurait largement influencée par l'Occident. La franc-maçonnerie avait tissé des liens avec ce mouvement et avait recruté certains de ses membres pour l'aider à réaliser ses objectifs.

L'emprise de ces ministres sur le pouvoir restait importante. En 1877, Midḥat Pacha, qui dirigeait ce gouvernement composé de partisans des Jeunes-Turcs, adressa une lettre au sultan 'Abd al-Ḥamîd. Dans ce courrier, il écrivit : « [...] la proclamation de la Constitution n'a pour objectif que d'éradiquer le despotisme. Ce *dustûr* définit ainsi les droits de votre Excellence et ses obligations. Il permet aussi de déterminer les fonctions des ministres et de garantir, pour tous, le respect des libertés et des droits individuels. Le pays pourra ainsi gravir l'échelle du progrès. En ce qui me concerne, je considère que mon obéissance envers vous doit rester dans les limites de l'intérêt de la Nation [...] »[2].

En réponse au courrier de son grand vizir, le sultan 'Abd al-Ḥamîd avait dit : « Je constate que Midḥat Pacha

1 *Ibid.*, p. 178.

2 Muḥammad Ḥarb, *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 59.

s'est arrogé le droit de me donner des ordres et de m'adresser ses recommandations. Cependant, sa manière d'agir ne s'accorde pas avec les usages *démocratiques* et s'apparente même plus à de la tyrannie»[1].

Notons au passage que Midhat Pacha était membre de la franc-maçonnerie et qu'il avait un penchant prononcé pour l'alcool. Dans ses mémoires, le sultan 'Abd al-Hamîd lui-même avait fait référence à ce vice :

> [...] Nous savons tous que les *hommes libres* de ce mouvement, poètes et écrivains, se sont réunis hier dans la soirée, suite au projet de loi en faveur du limogeage de Midhat Pacha. Ils ne se sont certes pas rassemblés pour discuter des affaires de la Nation, mais plutôt pour célébrer l'ivresse et la débauche en sirotant du vin. Midhat Pacha est d'ailleurs un alcoolique notoire depuis sa jeunesse, et ce fait est bien établi. Il semblerait que l'ivresse de l'alcool et le désarroi du projet de loi se soient mêlés dans l'esprit de Midhat. Toujours est-il que ce dernier n'a pas pu quitter la table sans être aidé, au risque de s'aplatir au sol. On m'a rapporté que tandis qu'il se lavait les mains, il demanda à son beau-frère Tûsûn Pacha, en remuant la langue dans sa bouche (sous l'effet de l'alcool) : "Pacha, qui oserait maintenant, après tout ce que j'ai fait pour arriver où je suis, m'écarter de cette fonction ? Qui ?! Dis-moi, combien d'années encore occuperai-je les fonctions de grand vizir ? — Je pense que si tu ne changes pas d'attitude, il ne

1 *Ibid.*, p. 60.

te reste pas plus d'une semaine!", lui répliqua son beau-frère[1].

Durant ses beuveries, Midhat Pacha dévoilait des informations très sensibles concernant la politique de la Nation. Le lendemain, elles circulaient dans les rues d'Istanbul. Lors de l'une de ces nuits *généreusement arrosées*, le grand vizir osa même déclarer qu'il allait proclamer la république ottomane et devenir son président, puis son empereur, comme Napoléon III de France[2].

Midhat Pacha avait attiré sur lui les suspicions en ce qui concernait l'assassinat du sultan 'Abd al-'Azîz. Le sultan 'Abd al-Hamîd chargea alors une commission d'enquêter sur cette affaire. On présenta par la suite les accusés devant un tribunal, dont Midhat Pacha, qui fut condamné à la peine de mort. L'intervention du sultan commua la sentence de mort en peine d'emprisonnement. Finalement, on exila Midhat Pacha vers l'Arabie, où il fut incarcéré dans une prison militaire.

La Constitution affirmait le principe de la séparation des pouvoirs de façon purement formelle. Les changements au sein du régime, stipulés par *al-dustûr*, relevait de l'ordre de la mise en place progressive. Personne n'avait jamais envisagé que la Constitution viserait à réduire les pouvoirs du sultan alors que cette dernière confirmait le statut d'*intouchabilité* de ce dernier.

---

1 Muhammad Harb, *mudhakkirât al-sulṭân 'Abd al-Hamîd*, p. 77.

2 *Ibid.*

Ainsi le sultan disposait d'une immunité totale, et, par conséquent, *al-dustûr*, dans son application, restait étroitement lié au bon vouloir de l'empereur ottoman[1].

Il possédait, par exemple, le droit exclusif de destituer les ministres, de contracter des alliances, de déclarer la guerre ou de signer des trêves. Le sultan demeurait le chef général des armées, et il détenait la prérogative de légiférer dans tous les domaines sans avoir à obtenir l'adhésion ou le consentement du parlement.

C'est ainsi que le sultan 'Abd al-Ḥamîd II, de 1876 à 1909, a exercé son autorité en jouissant de tous les pouvoirs, à l'instar de ses prédécesseurs. Midḥat Pacha fut le premier *à en faire les frais*.

En outre, les nombreux amendements de la Constitution ont fourni au sultan les moyens de limiter le pouvoir du chef du gouvernement et de le reléguer à un rôle subalterne dans la conduite des affaires de l'État[2].

Al-dustûr énonçait comme principe le respect de la liberté d'opinion et de vote des parlementaires. Ces derniers disposaient d'une certaine immunité dans les limites des lois de l'Assemblée. La Constitution proclamait aussi que le turc ottoman constituait la langue officielle de l'Empire, seule autorisée durant les séances. Le vote au Parlement pouvait être organisé en bulletin secret ou ouvert selon les circonstances. Le budget devait faire l'objet d'une approbation de l'Assemblée en toute autonomie, sans intervention du sultan dans ce domaine. En

1 *fî uṣûl al-târîkh al-'uthmânî*, p. 234.
2 *Ibid.*

revanche, ce dernier possédait les pleins pouvoirs dans l'approbation ou le rejet des lois communes.

Sur le plan des libertés individuelles, la Constitution revendiquait officiellement l'idéologie politique ottomaniste pour l'Empire, garantissant l'égalité des individus telle que soutenue durant les *Tanzimât*. Ainsi *al-dustûr* conférait à chaque sujet de l'Empire le droit de revendiquer son appartenance à la *grande famille ottomane*, indépendamment de sa religion. Il affirmait le respect des libertés individuelles, l'égalité devant la loi de tous les Ottomans qui possédaient alors les mêmes droits et les mêmes obligations. La Constitution garantissait aussi l'autonomie juridique des tribunaux, dont certains étaient islamiques. Elle offrait cependant aux non-musulmans la possibilité d'avoir recours au jugement des juridictions confessionnelles pour leurs affaires religieuses[1].

Le sultan 'Abd al-Hamîd ordonna ensuite que cette Constitution soit portée à exécution et il appela à l'organisation d'élections générales qui furent les premières du genre dans toute l'histoire ottomane.

Lors de ces élections, les musulmans obtinrent soixante et onze sièges au Parlement, les chrétiens quarante-quatre sièges et les juifs quatre. Le premier Parlement ottoman pouvait donc se réunir pour la première fois, le 29 mars 1877. L'Assemblée des sénateurs et des anciens (*shuyûkh*) regroupait vingt-six membres désignés, dont vingt et un étaient musulmans. La Chambre des représentants, quant à elle, comptait cent vingt membres.

---

1 Dr Ismâ'îl Yâghî, *al-dawla al-'uthmâniyya*, p. 180.

Certains délégués arabes du peuple avaient joué un rôle significatif durant les discussions et les débats. Mais on écourta alors la durée de vie de cette assemblée représentative. Ainsi, avant qu'elle n'atteigne l'échéance de son deuxième cycle de formation, ses membres exigèrent, le 13 avril 1878, que trois ministres se présentent au Parlement pour se défendre de certaines accusations dont ils faisaient l'objet. Le sultan 'Abd al-Ḥamîd décida alors de dissoudre le Parlement et de renvoyer tous ses représentants dans leur pays respectif. Les plus influents parmi ces derniers connurent l'exil et le bannissement[1].

Le Parlement a donc eu une durée de vie de dix mois et vingt-cinq jours entre ses deux cycles réguliers de formation. À la suite de cela, il demeura totalement fermé pendant trente années durant lesquelles aucune assemblée ne s'y tint[2].

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd était en réalité contraint de proclamer cette nouvelle Constitution, cédant ainsi aux pressions qu'exerçait sur lui la franc-maçonnerie, par l'entremise de Midḥat Pacha. Dès que l'occasion se présenta, il n'hésita pas à la saisir pour se débarrasser du Parlement, cette institution qu'il jugeait *encombrante*.

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd restait opposé à ce qu'on appelle *démocratie*, tout comme il demeurait un farouche adversaire du pouvoir constitutionnel. Dans le *jargon ottoman*, on désignait ce type de régime par l'expression *al-mashrûṭiyya* (la conditionnalité), car elle implique que

1 *Ibid.*, p. 181.

2 Sâṭi' al-Ḥisrî, *al-bilâd al-'arabiyya wal-dawla al-'uthmâniyya*, p. 99-100.

le dirigeant accepte qu'on impose des limites à son autorité. Le sultan qui considérait cette approche comme un produit de la pensée occidentale s'opposait à ceux qui la défendaient, à l'instar de Midhat Pacha. Il critiqua d'ailleurs l'adhésion de ce dernier à cette idéologie en ces termes :

> Il (Midhat Pacha) ne considère que les aspects utiles des principes d'*al-mashrûṭiyya* tels qu'ils existent en Europe. Toutefois, il ne tient pas compte des causes qui ont généré cette pensée ni de ses autres effets néfastes. Les comprimés de sulfate ne traitent pas toutes les maladies et, par conséquent, je reste persuadé que les principes démocratiques ne conviennent pas à tous les peuples et à toutes les sociétés. Je pensais auparavant que cette idéologie pourrait s'avérer utile, mais je suis convaincu désormais qu'elles génèrent de graves dommages[1].

L'opinion que le sultan s'était forgée sur la *démocratie* s'appuyait sur son expérience personnelle. Il fut en effet confronté, dès le début, à des agissements discutables de la part de ceux qui défendaient cette pensée. Le gouvernement avait ainsi demandé à 'Abd al-Ḥamîd II, dès la proclamation de la nouvelle Constitution, d'approuver plusieurs mesures dont : la désignation de préfets chrétiens à la tête de plusieurs départements à population majoritairement musulmane et l'intégration d'étudiants-officiers chrétiens dans l'académie militaire, qui constituait un pilier de l'autorité ottomane. Le sultan

1 Muḥammad Ḥarb, *mudhakkirât al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd*, p. 80.

rejeta toutes leurs propositions. Cette décision provoqua la réaction de Midhat Pacha qui lui adressa alors ces mots : « La proclamation d'*al-dustûr* vise à mettre fin au despotisme du palais, et il est temps que son Excellence soit informée de ses obligations »[1].

Une autre raison que le sultan avait invoquée pour justifier sa méfiance à l'égard de la *démocratie* est résumée par ses propres mots. Ainsi il avait écrit : « L'Empire ottoman est composé de différents peuples, *al-mashrûṭiyya* dans notre situation conduirait à la disparition de l'ethnie principale de la Nation. Un représentant indien siège-t-il au Parlement anglais ? Ou le Parlement français compte-t-il un seul membre algérien ? »[2]

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd II n'a jamais changé d'avis concernant le pouvoir constitutionnel. Même après sa destitution, et après qu'on imposa ce régime, il continua d'affirmer :

> Qu'avons-nous gagné avec la proclamation d'*al-mashrûṭiyya* ? L'endettement du pays est-il résorbé ? Possédons-nous plus de routes, de ports ou d'écoles ? Nos lois sont-elles plus sages, plus justes ? La sécurité règne-t-elle pour les individus ? Les familles sont-elles plus prospères ? L'espérance de vie a-t-elle augmenté ainsi que les naissances ? L'opinion mondiale s'exprime-t-elle désormais en notre faveur ? En réalité, même le remède efficace demeure inutile si ceux qui l'administrent ne sont pas médecins, ou ne savent pas l'utiliser. Je regrette

1 Muḥammad Ḥarb, *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 95.
2 *Ibid.*

sincèrement que le cours des événements m'ait donné raison sur ce point[1].

Malgré cela, le sultan n'avait pas adopté une position ferme et arrêtée sur la question. Il pensait que, selon le contexte, son approche sur le pouvoir constitutionnel pouvait éventuellement changer. Il déclara ainsi : « On ne doit pas s'imaginer que je demeure opposé à tout régime qui s'appuie sur les principes d'*al-mashrûṭiyya*, de façon formelle et définitive »[2].

Pour comprendre cette approche qu'avait le sultan 'Abd al-Ḥamîd II, soulignons que son règne fut confronté à des circonstances particulièrement difficiles et à des crises graves. À cela s'ajoutaient les conspirations mondiales contre l'Empire, fomentées aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur. Le sultan avait donc entrepris de réformer la nation ottomane en concordance avec les enseignements de l'islam. Il voulait ainsi empêcher l'Europe de s'immiscer dans les affaires de la Nation. Il veilla dans un premier temps à l'application de la charia. Il chercha à restreindre l'influence des écrivains et journalistes, en les éloignant de la capitale. Il opposa aussi une résistance à toutes les opinions et orientations intellectuelles insufflées par l'Occident et qui contredisaient la glorieuse civilisation islamique, dans toutes les régions de l'Empire.

Le sultan parvint à mettre en place un dispositif du renseignement très efficace pour protéger la Nation de l'intérieur et pour rester informé des manœuvres des

1 *Ibid.*, p. 96.
2 *Ibid.*

ennemis à l'étranger. Il manifesta un intérêt particulier pour le panislamisme et réalisa dans ce domaine de belles réussites. Ce solide courant de pensée stratégique inquiéta les Européens qui mirent tout en œuvre pour le déstructurer.

Voyons comment le sultan avait décrit lui-même le dispositif de renseignement qu'il avait mis en place, ainsi que ses finalités :

> Selon la coutume ottomane, le sultan se tient informé de l'opinion de ses sujets et de leurs réclamations par le biais des instances dirigeantes d'un côté, dont les gouverneurs et juges. D'un autre côté, les centres spirituels soufis, qui sont largement répandus dans les quatre coins de l'Empire, font partie de ce dispositif par le biais des *gurus* et des chefs de confréries. Toutes les informations ainsi relayées et collectées sont alors traitées pour permettre la prise de décision.
>
> Mon grand-père, le sultan Mahmûd II, avait élargi la sphère de recrutement des informateurs en y intégrant les derviches nomades. Lorsque j'ai accédé au trône, cette situation existait déjà et elle a perduré.
>
> Un jour, j'appris de la bouche de Mûsûrûs Pacha, notre ambassadeur à Londres, que l'ancien grand vizir Husayn 'Awnî Pacha avait reçu de l'argent de la part de la couronne d'Angleterre. Si celui qui dirige la Nation au nom du sultan, à savoir le grand vizir, est prêt à trahir, mettre en place un réseau d'informateurs, afin de vérifier que ce dernier assume ses fonctions parfaitement, me semblait nécessaire. Je

me souviens de la surprise qu'avaient provoquée en moi les informations cruciales que m'avait révélées Mahmûd Pacha au sujet de certains membres du parti des Jeunes-Turcs. Je l'interrogeai alors sur la manière par laquelle il avait obtenu ces renseignements. Je compris qu'il avait bâti un réseau privé d'informateurs. Il payait des proches de certains membres de l'organisation. Ces derniers lui rapportaient ainsi des informations qu'il leur achetait.

Bien que Mahmûd Pacha soit mon beau-frère (le mari de ma sœur), je ne trouvais pourtant pas très convenable qu'un des pachas de la Nation possède son propre réseau indépendant d'informateurs, au sein de l'État. Je lui ai donc demandé de le dissoudre sans délai et de ne plus en constituer de nouveau. Il obtempéra. Son réseau était, quoi qu'il en soit, plutôt restreint.

Il n'en demeure pas moins vrai qu'un pays dont on peut recruter les personnalités de très haut rang pour en faire des instruments au service de puissances étrangères ne peut garantir sa propre sécurité. Partant de ce constat, j'ai donc décidé d'établir mon propre dispositif de renseignement que mes adversaires ont nommé *al-jûrnâlijya* (la police secrète — le renseignement).

Bien sûr, je ne m'attendais pas à ce que tous les membres de ce service de renseignement se montrassent tous intègres et sincères. Pour cette raison, je n'accordais de crédit aux informations qu'ils rapportaient qu'après vérification minutieuse.

Mon grand-père, le sultan Selim III, avait l'habitude de dire en haussant le ton : "Les mains étrangères cherchent à s'abattre sur moi[1], nous devons dépêcher auprès de leurs nations des ambassadeurs pour acquérir leur progrès technologique. Nous devons envoyer des émissaires à l'étranger, afin d'apprendre rapidement ce qui les a conduits au développement".

De même, je me sentais moi-même à la merci des puissances étrangères, mais leur emprise ne planait pas simplement au-dessus de nous, mais elle s'était déjà glissée en nous. Car ces étrangers européens soudoyaient nos grands vizirs, nos ministres, qu'ils retournaient contre leur propre pays !

Comment expliquer une chose pareille ? On rémunérait ces hommes d'État avec les biens du Trésor public et, pendant ce temps, ces derniers agissaient dans l'ombre sans qu'on sache ce qu'ils complotaient et manigançaient !?

J'ai alors créé ce service de renseignement, *al-jûrnâlijya*, dont je détenais le contrôle exclusif. Quand l'ai-je donc fondé ?

Lorsque j'ai appris que mes grands vizirs recevaient des bakchichs des puissances étrangères, pour contribuer ainsi à la destruction de leur propre nation et pour conspirer contre son autorité. Je n'ai pas fondé cette institution pour qu'il devienne un outil de répression contre le peuple, mais pour dissuader et punir ceux qui trahissent leur pays. Ces fourbes

1 Dans le texte arabe littéralement « *[...] se promènent sur mon foie* » (NDT).

qui, tandis qu'ils conspirent contre leur nation, perçoivent d'elle leur rémunération et se gavent des bienfaits de l'Empire, qu'ils trahissent[1] !

Le Comité Union et Progrès critiqua sévèrement le sultan 'Abd al-Ḥamîd II pour la création de son service de renseignement. En réalité, la police *secrète* du sultan a rendu d'énormes services à l'Empire. En effet, « [...] les agitateurs et les terroristes encourageaient et incitaient les Arméniens à la rébellion contre le pouvoir central ottoman. Les interventions de l'armée provoquaient alors de lourdes pertes humaines. Mais les services de renseignement, durant trente ans, usèrent de leur capacité à informer le sultan dès l'apparition des premiers signes séditieux. Le sultan pouvait ainsi étouffer la révolte dans l'œuf »[2].

Les rébellions et soulèvements dans les Balkans

En 1876, les habitants du Monténégro et de Serbie commencèrent à inciter les populations d'Herzégovine à se rebeller contre l'autorité ottomane centrale. Les Ottomans parvinrent cependant à freiner la sédition. Pour ne pas fournir de prétexte aux Européens de s'immiscer dans ces incidents, le sultan 'Abd al-Ḥamîd II décréta la séparation de l'autorité judiciaire et du pouvoir exécutif. Les populations locales élisaient désormais leurs juges.

1 Muḥammad Ḥarb, *mudhakkirât al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd*, p. 160.
2 Dr Ismâ'îl Yâghî, *al-dawla al-'uthmâniyya*, p. 189.

En outre, les taxes et impôts s'appliquèrent de la même manière aux musulmans et aux chrétiens.

Mais ces dernières mesures d'apaisement ne suscitèrent pas l'enthousiasme de la population qui se souleva à nouveau. La répression y mit fin encore une fois.

L'Autriche, qui voulait annexer la Bosnie-Herzégovine à son royaume et qui se trouvait à l'origine de ces rébellions, continua d'encourager les habitants de la région à s'insurger contre l'autorité ottomane. Les autres nations européennes, dont la Russie, l'Allemagne, la France et l'Angleterre se joignirent alors à l'Autriche pour demander au sultan qu'il mette en place des réformes. Ce à quoi ce dernier consentit.

Les chrétiens de Bosnie rejetèrent pourtant toutes ces réformes. En réalité, ces requêtes ne constituaient que des prétextes. Le but de ces manœuvres de la part des Européens était de justifier leur ingérence plus ou moins directe, dans les affaires de l'Empire ottoman afin de l'affaiblir et de l'isoler[1].

Le même scénario se jouait en Bulgarie, à la même période, avec la révolte soutenue par l'Autriche et d'autres pays européens, dont notamment la Russie. Des associations bulgares faisaient la promotion de la Russie au sein des cercles chrétiens orthodoxes et slaves. Les Russes soutenaient et armaient ces mouvements qui encourageaient aussi les Serbes et les Bosniaques à se rebeller contre l'Empire ottoman.

1 *Ibid.*

Les Ottomans avaient alors emprisonné des Circassiens impliqués dans ces troubles. Les Bulgares saisirent alors ce prétexte pour mener une révolte avec l'appui direct de la Russie et de l'Autriche qui financèrent et armèrent les rebelles. Mais l'Empire ottoman fit taire la rébellion, et les Européens réagirent par la propagande mensongère et accusèrent les Ottomans de massacres contre les populations chrétiennes. Les faits soutiennent pourtant le contraire.

Toujours est-il que la campagne de dénigrement que les Occidentaux avaient orchestrée parvint à dresser l'opinion publique mondiale contre les Ottomans. Ce prétexte forgé fournit un alibi aux gouvernements européens pour engager des mesures de représailles sévères à l'encontre de l'Empire ottoman.

On accorda à la Bulgarie son autonomie et un chrétien fut désigné pour la gouverner[1].

Dans le même temps, les Russes, les Allemands et les Autrichiens incitaient les populations serbes et du Monténégro à s'insurger contre les Ottomans.

La Russie cherchait ainsi à élargir son territoire du côté de la Bulgarie, tandis que l'Autriche voulait en faire de même vers la Bosnie-Herzégovine. Ces deux nations promirent leur soutien au gouverneur de Serbie et du Monténégro. Des contingents russes s'étaient même infiltrés secrètement dans la région.

Mais là encore, les Ottomans réussirent à vaincre les Serbes et leurs alliés. Les autres nations européennes

1 *Ibid.*

exigèrent alors un cessez-le-feu immédiat, sous peine d'intervenir militairement et de déclencher ainsi une guerre de grande envergure.[1]

Des représentants de différentes nations d'Europe se réunirent dans la foulée à Istanbul pour présenter plusieurs requêtes. Les nations occidentales demandaient le découpage de la Bulgarie en deux protectorats qui seraient tous deux sous administration chrétienne. Une commission internationale serait ensuite créée pour veiller à l'exécution de cette proposition. En outre, la Bosnie-Herzégovine ferait l'objet de la même mesure et l'Empire ottoman devrait également céder certains de ses territoires à la Serbie et au Monténégro.

Les Ottomans rejetèrent ces requêtes, mais acceptèrent une trêve avec les Serbes qui impliquait le retrait des troupes ottomanes de Serbie, où les deux drapeaux (serbe et ottoman) flotteraient côte à côte pour rappeler la souveraineté ottomane dans la région[2].

À ce stade, le sultan 'Abd al-Ḥamîd II était convaincu que les manœuvres occidentales ne poursuivaient qu'un seul but : la chute de l'Empire ottoman. On peut ainsi lire dans ses mémoires :

> J'ai compris, lors du congrès international des grandes nations, qui s'est tenu à Istanbul, que l'objectif des Occidentaux n'a jamais été la sécurité des populations chrétiennes, mais plutôt de garantir l'accès de ces pays à l'autonomie, puis à l'indépen-

1 *Ibid.*, p. 190.
2 *Ibid.*

dance totale. De cette manière, ils parviendraient à la dislocation de l'Empire ottoman.

Leur stratégie s'appuyait sur deux axes :

— encourager les populations chrétiennes à se rebeller et à causer des troubles afin de fournir aux Européens un prétexte pour intervenir;

— faire la promotion d'*al-mashrûṭiyya* (la démocratie) au sein de l'Empire afin de semer la discorde et de provoquer des dissensions internes.

Les Occidentaux ont d'ailleurs trouvé parmi les nôtres le soutien qui leur permet de concrétiser ces deux objectifs. Malheureusement, *l'appel des sirènes occidentales* en a séduit plus d'un au sein de notre jeunesse cultivée. Ils ne comprennent pas que le pouvoir constitutionnel convient aisément à une nation qui regroupe une population homogène. En revanche, il devient impossible pour un empire où règne la diversité ethnique et culturelle[1].

Les guerres russo-ottomanes

La Russie a toujours tenté d'atteindre des «eaux plus clémentes» en agitant des prétextes religieux, économiques et géographiques. Pierre le Grand (1626-1725) avait déjà fait mention, à l'époque, dans son

1 Muḥammad Ḥarb, *mudhakkirât al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd*, p. 145.

testament (parag. IX, XI et XIII) de la nécessité d'une confrontation avec les Ottomans, jusqu'à l'extinction de leur Empire.

On peut lire ainsi dans le paragraphe IX de ce document, ces mots écrits de sa main :

« Nous devons nous rapprocher de Constantinople (actuelle Istanbul) et de l'Inde autant que possible, car ceux qui détiennent la ville de Constantinople détiennent le monde. Par conséquent, la guerre contre les Ottomans demeure une nécessité permanente. »

Puis dans le paragraphe XI, il écrit : « Nous partageons avec les Autrichiens la préoccupation de faire sortir les Ottomans d'Europe. »

Un peu plus loin, au paragraphe XIII, il recommande à son peuple : « Après avoir conquis les royaumes ottomans, et que nos navires sillonneront la mer Baltique et la mer Noire, nous pourrons alors négocier avec la France et l'Autriche le partage du monde. »[1]

La Russie semble avoir pris en considération les recommandations de leur ancêtre durant la période du règne de ʿAbd al-Ḥamîd II. En effet, les soulèvements et les rébellions contre l'Empire se sont multipliés, avec le soutien direct de la Russie et des pays d'Europe, dans le Balkans, en Grèce et ailleurs. Les manœuvres des adversaires des Ottomans ne se limitaient toutefois pas à cela. Elles visaient aussi la création de nations chrétiennes indépendantes telles que la Roumanie, la Bulgarie, la Serbie et la Grèce.

1 *Ibid.*

Les victoires fulgurantes des Ottomans dans les Balkans entraînèrent la Russie dans la belligérance ouverte et déclarée contre l'Empire. La Roumanie avait rejoint le camp russe, et la guerre fit rage entre les Ottomans et ces deux adversaires.

L'armée russe traversa le Danube et occupa plusieurs villes qui étaient sous administration ottomane, dont deux qui sont actuellement situées en Bulgarie. Les Russes imposèrent également leur contrôle sur plusieurs points de passage stratégiques vers les Balkans.

Entre-temps, le sultan 'Abd al-Ḥamîd procédait à plusieurs remaniements majeurs au sein de son armée afin de se préparer à la confrontation avec la Russie. Cette dernière en profita pour tenter de prendre le contrôle de la ville de Pleven, qui ouvre la route vers les Balkans. Mais le courageux chef al-Ghâzî, 'Uthmân Pacha, barra la route aux Russes qui durent se replier. Ces derniers tentèrent ensuite un nouvel assaut avec des forces plus importantes, sans plus de succès, et ils furent repoussés une fois de plus par ce valeureux chef ottoman. Le sultan célébra même son mérite en décrétant un hommage officiel et particulier au chef al-Ghâzî 'Uthmân Pacha[1].

Face à cette résistance tenace, les Russes mirent en place une autre stratégie pour faire mainmise sur la ville. Ils organisèrent un blocus de la cité pour empêcher l'approvisionnement des troupes ottomanes. Dans le même laps de temps, ils renforçaient leur effectif, et le tsar de Russie se déplaça pour assister en personne à la bataille. Le chef de l'armée roumaine se joignit à l'armée russe

1 *al-futûḥ al-islâmiyya 'abra al-'uṣûr*, p. 418.

accompagné de cent mille soldats. La supériorité numérique se trouvait dès lors du côté de la Russie qui, pour cet affrontement, avait regroupé cent cinquante mille hommes. Les Russes bloquèrent trois voies d'accès par lesquelles s'approvisionnaient les troupes ottomanes. Malgré le blocus et leur infériorité numérique, ils n'étaient que cinquante mille combattants, la résistance des Ottomans demeura ferme et héroïque. Ils ne se contentèrent pas de patienter, mais ils osèrent même mener une surprenante contre-offensive sur les positions de l'ennemi qui les encerclait. Ces assauts, s'ils ne brisaient pas l'embargo qu'on leur imposait, permettaient au moins à ceux qui cherchaient le martyr de l'obtenir.

C'est ainsi que les régiments ottomans sous le commandement de 'Uthmân Pacha se précipitaient contre l'ennemi en prononçant le témoignage de foi de l'islam et en lançant des *takbîr*. Malgré les martyrs qui tombaient sous les frappes russes, les Ottomans parvinrent à briser la première ligne des troupes russes, puis la seconde. Ils prirent aussi le contrôle des blindés russes. Leur chef 'Uthmân fut blessé à plusieurs reprises lorsque ses troupes atteignirent la troisième ligne des garnisons russes. La rumeur de sa mort se propagea dans les rangs ottomans. Le moral des troupes fléchit et les combattants se replièrent pour tenter de regagner la ville.

Mais des soldats russes s'y étaient introduits et, par conséquent, les guerriers ottomans étaient désormais pris entre deux feux. La reddition était devenue inévitable.

En 1877, le chef ottoman blessé al-Ghâzî déposa les armes face aux Russes, qui reconnurent toutefois son

courage[1]. Le général de l'armée russe ordonna même qu'on lui rende son épée en marque d'estime pour ce valeureux combattant au courage et à l'endurance remarquables. 'Uthmân Pacha, tombé entre les mains russes, fut envoyé au mois de décembre de la même année en Russie où le tsar le reçut honorablement, et non comme un prisonnier[2].

Cette victoire russe encouragea l'hostilité des Serbes des Balkans à l'égard des Ottomans. L'armée serbe entreprit alors un assaut sur les positions ottomanes de la région. Ces manœuvres détournèrent l'attention de l'Empire des opérations russes visant à occuper d'autres régions ottomanes.

Ainsi les Russes occupèrent Sofia (l'actuelle capitale bulgare). Puis, ils poursuivirent leurs incursions vers le sud jusqu'à l'ancienne capitale de l'Empire. Ils finirent par se rapprocher d'Istanbul, que seulement cinquante kilomètres séparaient d'eux.

Tandis que les tensions alourdissaient le climat intérieur de l'Empire, des batailles éclataient entre les Ottomans et les Russes sur le front d'Asie et les Russes se trouvaient désormais en Anatolie. Malgré cela, les guerriers ottomans parvinrent à les défaire et à les repousser jusqu'en Russie. Les Ottomans, commandés par Ahmad Mukhtâr Pacha, remportèrent plus de six victoires décisives sur les Russes. Le mérite de ce chef ottoman fut également célébré par le sultan 'Abd al-Hamîd.

---

1 *Ibid.*

2 *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî.*

Toutefois, de nouveaux assauts russes dans la même région donnèrent l'avantage à ces derniers qui occupèrent alors plusieurs contrées d'Anatolie[1].

Ces défaites consécutives contre l'armée russe en Europe et en Asie contraignirent les Ottomans à la trêve et aux négociations avec les Russes. En 1878, les deux nations signèrent le traité de San Stefano.

Cet accord fut ratifié le 3 mars 1878, au nom de l'Empire ottoman par Safwat Pacha qui ne put retenir ses larmes lors de la signature. Le traité comportait effectivement des termes très désavantageux pour les Ottomans[2].

Le traité de San Stefano du 15 avril 1878

Le délégué russe présenta une série de conditions dont il exigeait la ratification immédiate. En cas de refus, les troupes russes recevraient l'ordre d'entrer dans Istanbul. Les Ottomans n'avaient pas d'autre alternative que celle de signer cet accord.

Le traité stipulait ce qui suit :

— délimitation des frontières du Monténégro pour mettre fin au conflit territorial, et garantie de l'accès de ce pays à l'indépendance ;

— indépendance de la Serbie et attribution de nouveaux territoires à ce pays ;

1 *al-futûḥ al-islâmiyya ʿabra al-ʿuṣûr*, p. 418.

2 *al-sulṭân ʿAbd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 144.

— accès garanti à l'autonomie administrative pour la Bulgarie qui devra verser un tribut à l'Empire ottoman; en outre, les administrateurs et les militaires ne seront recrutés que parmi les chrétiens; ses nouvelles frontières seront définies en accord avec les Ottomans et les Russes qui seront informés des changements; élection du gouverneur par les habitants; retrait définitif des troupes ottomanes du pays;

— indépendance totale de la Roumanie;

— l'Empire ottoman s'engage à assurer la sécurité des Arméniens et des chrétiens kurdes et circassiens;

— l'Empire de la Sublime Porte s'engage à améliorer les conditions de vie des chrétiens de l'île de Crête;

— les Ottomans devront s'acquitter de dédommagements de guerre à hauteur de 250 millions de lires d'or, la Russie restituera alors certains territoires en échange de cette somme;

— les détroits du Bosphore et des Dardanelles resteront libres d'accès pour les navires russes en temps de paix, mais aussi de guerre;

— l'émigration des musulmans de Bulgarie sera facilitée par les Ottomans dans toutes les contrées de l'Empire[1].

C'est de cette manière que les territoires européens de l'Empire commencèrent à se morceler. Ce nouveau

1 *Ibid.*

découpage n'était pas du goût de tous, quoi qu'il en soit. Ainsi l'Autriche, certains pays des Balkans, dont la Grèce et la Serbie, n'apprécièrent pas l'élargissement des frontières de la Bulgarie. Le royaume britannique ne voyait pas non plus d'un bon œil l'expansion de l'influence russe dans les Balkans. Il préparait déjà sa riposte et les Anglais obtinrent ainsi de la part du sultan ottoman le droit d'occuper et d'administrer l'île de Chypre, toujours maintenue sous autorité ottomane. Ce droit, cédé par 'Abd al-Ḥamîd II, avait pour contrepartie la garantie du soutien de la Couronne britannique envers l'Empire pour protéger ses territoires d'Asie contre toute menace russe. Le sultan devait en outre engager des réformes, dans ces territoires, conduites conjointement avec le Royaume-Uni, en échange de ce soutien contre la Russie. Les Anglais se retireraient alors de Chypre aussitôt que les Russes quitteraient les territoires qu'ils ont occupés en Asie[1].

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd n'avait pas provoqué ces guerres, et par conséquent, il n'était pas satisfait de leurs répercussions et du traité qui en découlaient. Il déploya alors son arsenal politique et diplomatique pour tenter de gagner le soutien du Royaume-Uni. Il obtint ainsi la tenue d'un autre congrès à Berlin. Les discussions lors de cette nouvelle rencontre devaient conduire à un allègement des termes du traité de San Stefano. Le sultan cherchait aussi à inquiéter la Russie quant à sa rivalité avec le Royaume-Uni et lui faire oublier ses tendances

1 *Ibid.*, p. 193.

belliqueuses. Cette démarche porta ses fruits en faveur de l'Empire et atténua les effets du premier traité.

L'habileté politique dont avait fait preuve ici le sultan 'Abd al-Hamîd lui permit également de faire émerger des sentiments de méfiance réciproque entre l'Allemagne et la Russie[1].

L'Empereur Guillaume II a écrit, dans ses mémoires, ce qui confirme cela :

> Je m'étais entretenu jadis avec un haut dignitaire, qui était entré au service du tsar Alexandre II, sur les relations entre les deux palais, russe et allemand, et les rapports entre ces deux pays et leurs deux armées. Je lui avais alors dit : "Je perçois comme un changement notable dans la nature des relations entre ces deux empires". Il me répondit : "Certes, la raison en est le congrès de Berlin ! Bismarck a commis l'énorme erreur de sacrifier l'amitié ancienne qui liait l'Allemagne et la Russie, et il a instauré la méfiance chez les Allemands à l'égard des Russes. Il a ainsi réussi à *incriminer* l'armée russe après les guerres sanglantes qu'elle a menées en 1877"[2].

1 *Ibid.*

2 *mudhakkirât ghilyûm al-thânî*, p. 18-19.

Le congrès de Berlin (1887)

Les grandes puissances assistèrent à ce congrès : le Royaume-Uni, la France, l'Allemagne et l'Autriche. Ce congrès avait pour but de proposer des amendements au traité de San Stefano qui avait été conclu entre la Russie et l'Empire ottoman. Ces nations s'opposaient à ce traité, car il ne répondait pas à leurs intérêts stratégiques.

Les participants s'accordèrent sur certaines modifications du traité et son remplacement par le traité de Berlin qui comprenait les conditions suivantes :

— indépendance de la Bulgarie et redéfinition de ses frontières ; création d'une province, dans le sud des Balkans, du nom de Roumélie orientale, sous souveraineté politique et militaire ottomane, mais gouvernée par un chrétien, désigné pour un mandat de cinq ans ; des troupes russes composées de cinquante mille hommes resteront stationnées en Bulgarie et en Roumélie orientale ;

— élargissement de la frontière grecque vers le nord ; alors que la Grèce n'était pas directement impliquée dans le conflit, et que le traité de San Stefano ne la mentionne même pas ;

— annexion de la Bosnie-Herzégovine par l'Autriche ;

— annexion de la Bessarabie par la Russie qui serait alors séparée de la Roumanie ; en revanche, la région de Dobrogée serait rattachée à la

Roumanie qui accédera aussi à l'indépendance totale ;

— indépendance de la Serbie et du Monténégro ;

— rattachement des villes de Kars, Ardahan et Batoumi à la Russie ;

— le traité de Berlin maintient le montant des dédommagements dont l'Empire ottoman devait s'acquitter, à savoir 250 millions de lires d'or ;

— l'Empire de la Sublime Porte s'engage à accepter le témoignage devant les tribunaux de tous ses sujets sans distinction d'appartenance religieuse ;

— l'Empire s'engage aussi à améliorer les conditions de vie des chrétiens de l'île de Crête[1].

Le chancelier allemand Bismarck fut à l'origine de l'initiative de ce congrès. Il craignait que les rivalités qui opposaient les Britanniques aux Russes n'entraînent l'Europe dans une guerre mondiale. Il éprouvait aussi des inquiétudes quant au sort de l'unité territoriale allemande, difficilement acquise, dans l'éventualité d'un tel conflit. En réunissant les grandes puissances durant ce congrès de Berlin, il espérait un ajustement plus équitable des résolutions du traité de San Stefano turco-russe.[2]

Certains historiens[3] ont toutefois soutenu que, dans les coulisses du congrès de Berlin, Bismarck avait déjà proposé le découpage et le partage de l'Empire ottoman au risque de sacrifier la paix en Europe. Ce dernier avait

1 Dr Ismâ'îl Yâghî, *al-dawla al-'uthmâniyya*, p. 195.

2 *Ibid.*, p. 195.

3 Parmi les historiens qui soutiennent cette hypothèse se trouvent les docteurs Ismâ'îl Yâghî et Ahmad Mustafâ 'Abd al-Rahîm.

ainsi suggéré que l'Égypte reviendrait aux Britanniques ; le Shâm à la France ; la Bosnie-Herzégovine à l'Autriche. La Russie quant à elle s'emparerait des deux détroits (le Bosphore et les Dardanelles) ainsi que d'autres territoires.

Pour ces historiens, ces propositions avaient fait l'objet d'une entente secrète et ne figuraient donc pas dans les résolutions du traité[1].

Toujours est-il que le traité de Berlin annonçait déjà à l'époque l'effondrement prochain de l'Empire ottoman qui se retrouvait contraint à faire des concessions territoriales majeures. En outre, bien que le traité laissât suggérer que les Anglais et les Français restaient favorables à la sauvegarde des territoires de l'Empire ottoman, leurs réelles intentions colonialistes contredisaient ces apparences.

Ainsi, quelques années seulement après le traité, la France envahira la Tunisie (1881) et l'Empire britannique occupera l'Égypte (1882) « provisoirement », selon sa prétention affichée[2].

Voici ce que les guerres russo-ottomanes entraînèrent comme sérieuses répercussions sur l'Empire ottoman.

Face à une telle dégradation de la situation, le sultan 'Abd al-Hamîd a choisi de s'attribuer le titre de calife. Il pensait ainsi pouvoir affronter les nouveaux défis en créant *al-jâmi'a al-islâmiyya*[3] afin de rassembler autour

1 *usûl al-târîkh al-'uthmânî*, p. 195.

2 Dr Ismâ'îl Yâghî, *al-dawla al-'uthmâniyya*, p. 195.

3 Cette expression arabe signifie littéralement *la ligue islamique*, mais elle désigne un concept, plus qu'une organisation. Nous utili-

de lui les musulmans de l'intérieur et de l'extérieur de l'Empire.

Ce mouvement a bénéficié d'un accueil favorable auprès de l'ensemble des musulmans qui savaient que l'affaiblissement de l'Empire de la Sublime Porte affecterait directement l'islam.

Ce sont d'ailleurs les prémisses de cet affaiblissement qui encouragèrent les ennemis de l'islam à envahir les pays musulmans les uns après les autres[1].

serons le terme de panislamisme ou la retranscription arabe *al-jâmi'a al-islâmiyya* pour y faire référence dans ce qui suit (NDT).

1 Dr Ismâ'îl Yâghî, *al-dawla al-'uthmâniyya*, p. 195.

2. *Al-jâmi'a al-islâmiyya* (le panislamisme)

La pensée panislamiste n'est apparue sur les devants de la scène politique internationale qu'à l'époque du sultan 'Abd al-Ḥamîd, et plus précisément au moment de son accession au trône en 1876.

Après avoir regroupé sa pensée, éloigné des cercles du pouvoir les pro-Occidentaux et affermi son autorité, le sultan s'est alors intéressé au panislamisme. Il a ainsi évoqué dans ses mémoires la nécessité d'œuvrer pour consolider les liens de fraternité entre les musulmans du monde entier. Il y fait allusion aux musulmans chinois, indiens, africains et même aux Iraniens. Concernant ces derniers, il a écrit : « La mésentente avec l'Iran demeure un fait très regrettable. Si nous souhaitons prendre l'avantage sur l'Angleterre ou la Russie, nos nations islamiques doivent se rapprocher mutuellement »[1].

Le sultan fait aussi mention, dans ses mémoires, de l'Empire britannique et de son rôle pour entraver l'unité de l'Empire ottoman. On peut y lire : « L'islam et

1 *mudhakkirât al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd*, p. 23.

le christianisme représentent deux visions qui s'opposent et qu'on ne peut combiner en une seule civilisation». 'Abd al-Ḥamîd II pensait que «les Anglais avaient corrompu les Égyptiens et chez beaucoup de ces derniers le penchant nationaliste avait pris l'ascendant sur l'islam». Il était persuadé que l'Égypte se laisserait assimilée par la culture occidentale, et que l'objectif anglais consistait en la propagation du nationalisme dans les pays musulmans afin de déstabiliser son trône. Le sultan avait remarqué que l'idéologie nationaliste gagnait du terrain en Égypte et que les intellectuels de ce pays étaient devenus, sans s'en rendre compte, les instruments de la politique britannique. Cette stratégie était destinée à affaiblir l'Empire et à faire perdre au califat son prestige[1].

Le sultan a écrit ces quelques lignes dans ses mémoires où il aborde le califat en ces termes :

> Le journal anglais *Standard* a publié ce qui suit : «L'Angleterre doit assurer la protection de la péninsule Arabique et prendre le contrôle des villes saintes de l'islam». Les Britanniques poursuivent deux objectifs : réduire l'influence de l'islam et accroître la leur. C'est pour cette raison qu'ils ont tenté d'ériger le khédive d'Égypte au rang de calife des musulmans. Mais pas un musulman au monde n'accepterait que ce dernier devienne le chef des croyants, car il a commencé ses études à Genève pour les terminer à Vienne. Il est donc marqué par le sceau de la mécréance[2].

1 *Ibid.*
2 *Ibid.*, p. 24.

Lorsque l'Angleterre avait proposé « de proclamer le chérif Husayn chef de La Mecque et calife des musulmans », le sultan comprit qu'il n'aurait pas la capacité ni la force pour combattre, à lui seul, toutes les puissances d'Europe.

Cependant, l'idée d'un califat islamique ottoman constituait pour ces dernières une arme redoutable, et cette initiative les inquiétait tant qu'ils s'accordèrent à mettre fin à l'Empire ottoman sans plus attendre[1].

Le sultan a également écrit sur le califat :

> L'Empire ottoman regroupe différentes ethnies et peuples : les Turkmènes, les Arabes, les Albanais, les Bulgares, les Grecs, les peuples noirs, etc. Mais l'unification sous la bannière de l'islam nous rassemblera comme les membres d'une seule et même famille[2].

Le sultan 'Abd al-Hamîd II restait confiant quant à la capacité du monde islamique à s'unir. C'est du moins ce que reflètent ces autres paroles écrites dans ses mémoires :

> Nous devons renforcer nos liens avec le reste de la communauté islamique partout dans le monde. Nous devrons sans relâche œuvrer au rapprochement mutuel, car notre avenir dépend de notre unité. Certes, le temps de cette unification n'est pas encore venu. Mais ce jour viendra, et les croyants s'uniront et tous ensemble se dresseront comme

1 *Ibid.*
2 *Ibid.*

un seul homme, pour faire courber l'échine aux mécréants[1].

Pour le sultan, le panislamisme constituait une alternative qui aurait pu permettre d'atteindre certains objectifs, dont :

— faire rempart aux ennemis de l'islam parmi les intellectuels occidentalisés qui se sont infiltrés dans l'État et détenaient des postes clés dans l'administration et la politique. Ces individus restaient présents au sein des institutions dans l'ensemble des pays musulmans, et dans l'Empire ottoman en particulier. La pensée panislamiste représentait un moyen de les contenir et de leur montrer qu'ils se heurtaient désormais à un imposant et puissant barrage islamique;

— *al-jâmi'a al-islâmiyya* constituait une tentative de freiner le colonialisme européen et russe. Les musulmans, en se rassemblant sur un front unique, montreraient à ces nations qu'ils demeuraient vigilants face à leurs ambitions territoriales impérialistes, et qu'ils restaient prêts à y opposer une résistance islamique soudée;

— le panislamisme prouverait que le monde musulman représentait une puissance politique mondiale dont on devrait tenir compte dans cet affrontement culturel, idéologique et religieux avec la Russie et l'Europe chrétienne;

1 *Ibid.*

— la réunification de la *Umma* permettrait à cette dernière d'assumer son rôle et de marquer sa présence sur la scène de la politique internationale[1] ;

— en devenant à nouveau la nation du califat, l'Empire ottoman renouerait avec sa puissance en s'aidant aussi de la technologie moderne applicable à tous les domaines. La nation ottomane pourra ainsi rendosser le prestige qui fut le sien et redevenir un exemple dans l'histoire. Le sultan a ajouté ailleurs : « Œuvrer pour consolider les entités politiques et sociales islamiques demeure plus sage que de tenter de s'en défaire et d'en importer de nouvelles, étrangères à notre culture et à notre société »[2] ;

— le panislamisme aiderait à restaurer un califat qui détient un pouvoir réel. Il ne constituerait pas, comme cela fut le cas durant une période, une attribution purement formelle. À ce moment, l'autorité califale ne s'impliquerait pas seule dans la résistance aux ambitions des Occidentaux et de leurs sbires. Mais la conscience commune de tous les peuples musulmans représentera le symbole de cet élan unifié.

L'historien britannique Arnold Toynbee (1889-1975) avait bien saisi le fondement de la pensée d'*al-jâmi'a al-islâmiyya*. Il écrivit :

---

1 *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 168.

2 *Ibid.*, p. 169.

> Le sultan 'Abd al-Ḥamîd voulait, par le biais de sa politique islamique, rassembler les musulmans du monde entier sous un seul étendard. Cela impliquait nécessairement une riposte islamique à l'assaut de l'Occident contre les terres d'islam[1].

Cela explique tous les moyens mis en œuvre par le sultan à cette époque. 'Abd al-Ḥamîd II recrutait des prédicateurs de toutes nationalités dans le monde musulman. Mais aussi des savants réputés, des politologues, qu'il dépêchait dans les quatre coins des terres d'islam. Il voulait que ces intellectuels musulmans rencontrent les populations pour s'enquérir de leurs opinions, leur transmettre les recommandations du sultan calife et diffuser les sciences de l'islam. 'Abd al-Ḥamîd II fondait des centres d'études islamiques à l'intérieur et à l'extérieur de l'Empire, finançait la publication d'ouvrages religieux traduits dans la langue de l'Empire. Il se préoccupait même des mosquées : rénovation ou construction. Il organisait des campagnes de dons pour la restauration des lieux de culte musulmans à travers le monde. Il développa aussi le réseau de transport afin de relier les différentes régions de l'Empire.

Le sultan entreprit aussi de gagner la sympathie des chefs tribaux arabes, de fonder des écoles dans la capitale du califat afin de former les fils de notables aux fonctions administratives de l'État. Les cheikhs de confréries soufies faisaient aussi l'objet de ses attentions.

Pour promouvoir l'*idéologie* panislamiste, 'Abd al-Ḥamîd II recherchait l'appui de la presse islamique,

1 *Ibid.*

dont certains journaux étaient devenus des organes de propagande idéologique.

En parallèle à ces actions de rapprochement et de diffusion de la pensée, le sultan engagea des mesures en faveur du développement scientifique et technologique au sein de l'Empire, et pour le moderniser dans les domaines vitaux[1].

Ces efforts pour la diffusion de la pensée panislamiste suscitèrent l'intérêt de plusieurs savants et prédicateurs de l'islam. Parmi eux comptaient Jamâl al-Dîn al-Afghânî, l'Égyptien Mustafâ Kâmil, le Syrien Abû al-Hudâ al-Sayyâdî ou encore le Sibérien 'Abd al-Rashîd Ibrâhîm. Notons que plusieurs confréries soufies manifestèrent leur adhésion à ce mouvement, dont *al-sanûsiyya* de Libye.

Jamâl al-Dîn al-Afghânî et le sultan 'Abd al-Hamîd

Jamâl al-Dîn al-Afghânî avait répondu à l'appel de 'Abd al-Hamîd II et il proposa des projets qui se situaient même au-delà des ambitions du sultan. Ce dernier n'espérait, à travers la promotion de ce courant de pensée panislamiste, qu'unir les peuples musulmans autour d'un objectif et d'un effort commun encadrés par une autorité califale reconnue et solide.

Al-Afghânî, de son côté, encourageait l'unité entre les sunnites et les chiites, tandis que le sultan n'envisageait,

1 *Ibid.*, p. 172.

avec les chiites, qu'une action politique conjointe afin de résister au colonialisme occidental[1].

Malgré les divergences entre les deux hommes, le sultan profita grandement du travail de prédication d'al-Afghânî en faveur du panislamisme.

De nombreux points alimentaient la mésentente et la discorde entre le sultan turc et le prédicateur afghan, dont ceux qui suivent :

— al-Afghânî soutenait la question de l'unité du monde musulman, mais, en parallèle, il restait favorable aux revendications des dissidents du sultan, des nationalistes turkmènes et des autres peuples de l'Empire ;

— al-Afghânî appelait à l'unité des peuples musulmans, qui ne devaient former qu'un seul corps, avec une seule volonté dirigée contre les nations d'Europe qui œuvraient pour le découpage et la chute de l'Empire. Dans le même temps, le cheikh afghan s'est abstenu de toute dénonciation, même verbale du colonialisme français, alors que le sultan avait besoin d'une résistance contre l'envahisseur dans le nord de l'Afrique[2] ;

— tandis qu'al-Afghânî condamnait publiquement l'impérialisme britannique, les services de renseignement de ʿAbd al-Ḥamîd II avaient découvert qu'il avait contribué à l'élaboration d'un plan qui émanait du ministère des Affaires étrangères anglais. Ce projet visait à écarter le califat du

1 *Ibid.*, p. 181.

2 *Ibid.*

sultan en particulier, et des Ottomans en général. Blunt, un homme politique anglais, dans *The future of Islam* (« L'avenir de l'islam ») avait ouvertement encouragé l'initiative de soustraire l'autorité califale des Ottomans pour la confier aux Arabes. Mustafâ Kâmil, le chef du mouvement nationaliste égyptien, avait d'ailleurs répondu à Blunt. Dans son ouvrage réputé *al-mas'ala al-sharqiyya* («La question de l'Orient»), il a écrit : « En résumé, ce que son excellence l'auteur de *L'avenir de l'islam* préconise, et qui n'est que l'expression des ambitions de son peuple, est que l'Angleterre désigne la nation qui représentera l'islam, et que ce représentant soit de préférence de nationalité britannique »[1] ;

— l'attitude d'al-Afghânî à l'égard de la Russie a aussi de quoi nous interpeller. Les Russes, farouches adversaires des Ottomans aux ambitions expansionnistes affichées, s'emparèrent de larges portions du territoire de l'Empire. Cela n'empêcha pourtant pas le prédicateur afghan de reconnaître à la Russie le *droit* de défendre ses intérêts vitaux et stratégiques en Inde. Il justifiait ainsi l'occupation de cette dernière. Jamâl al-Dîn conseillait même aux Russes, pour faciliter cette entreprise colonialiste, d'avoir recours à l'assistance des Perses et des Afghans. À condition, selon lui toujours, de faire participer ces potentiels alliés au partage du butin de guerre, et de les

1 *Ibid.*, p. 184.

faire bénéficier des retombées de cette invasion de l'Inde;

— Enfin, notons également qu'une divergence d'ordre religieux opposait al-Afghânî aux autres savants d'Istanbul. Le livre du cheikh Khalîl Fawzî al-Fîlîbâwî (le Philippin) intitulé *al-suyûf al-qawâṭi'* («Les épées tranchantes») dénonçait le dogme religieux de Jamâl al-Dîn al-Afghanî. Étrangement, ce dernier n'a jamais pris la peine de s'expliquer ou de se défendre, alors que le livre avait été publié en arabe, puis traduit en turc.

Sur le plan de l'exercice de l'autorité, le sultan, suite à ses mésaventures avec certains ministres, certains officiers et ses grands vizirs pro-occidentaux, avait choisi de concentrer tous les pouvoirs entre ses mains. Ses dissidents prônaient au contraire l'instauration de la démocratie européenne. Cela impliquait la formation d'un parlement élu qui représenterait tous les peuples de l'Empire ottoman. Le sultan, de son côté, argumentait dans le sens opposé en affirmant que dans le cas de la création d'une telle assemblée, les parlementaires musulmans n'y représenteraient que la moitié.

Al-Afghânî, quant à lui, était plutôt un adepte de la démocratie et s'opposait à la concentration des pouvoirs chez un seul individu. Il défendait également la liberté d'expression et d'opinion[1].

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd en était arrivé, pour finir, à qualifier Jamâl al-Dîn al-Afghânî de plaisantin qui

1 *Ibid.*

entretenait des liens avec les services de renseignement britanniques.

Dans ses mémoires, il écrivit :

> J'ai lu un document qui émane du ministère des Affaires étrangères anglais. Il a été rédigé par un farceur du nom de Jamâl al-Dîn al-Afghânî et un Britannique qui se fait appeler Blunt. Ces deux-là y font allusion à un projet de soustraire l'autorité califale des Turcs. Ils proposent à l'Angleterre de désigner le chérif Husayn comme chef de La Mecque et calife des musulmans. J'ai déjà côtoyé de près ce dangereux Jamâl al-Dîn al-Afghânî en Égypte. Il m'avait proposé une fois — tout en clamant être le *mahdî* — de mobiliser tous les musulmans d'Asie Mineure. Je savais pertinemment qu'il en demeurait incapable. Je savais aussi qu'il était au service de l'Angleterre. Cette proposition fantaisiste qu'il m'avait faite était probablement commanditée par les Anglais qui souhaitaient me tester. Je refusai alors sa suggestion sur le champ. Al Afghânî se réunissait souvent avec Blunt.
>
> Une fois, j'invitai Jamâl al-Dîn à Istanbul par le biais d'Abû al-Hudâ al-Sayyâdî al-Halabî qui jouissait d'une bonne réputation chez tous les Arabes. Munîf Pacha, l'ancien avocat afghan, et l'écrivain-poète 'Abd al-Haqq Hâmid comptaient également parmi ceux qui l'encouragèrent à venir à Istanbul. Al-Afghânî

arriva alors dans la capitale turque. Mais après son entrée, je ne l'ai plus jamais autorisé à en sortir [...][1]

Voyons maintenant ce que pensait Jamâl al-Dîn al-Afghânî du sultan 'Abd al-Hamîd II :

> Le sultan 'Abd al-Hamîd surpasse volontiers quatre hommes parmi les génies de notre époque en intelligence et en diplomatie. Il possède en particulier une grande capacité à gagner la sympathie de son assemblée. Par conséquent, rien d'étonnant à ce qu'il soit parvenu à aplanir les difficultés que les pays occidentaux ont érigé face à son pouvoir. Il réussissait à exercer une telle influence sur son opposant que ce dernier le quittait en emportant avec lui l'enthousiasme à l'égard de sa personne et de ses actions. Il pouvait argumenter de façon à convaincre quiconque : roi, émir, ministre ou ambassadeur [...][2]

Jamâl al-Dîn al-Afghânî disait aussi à propos du sultan :

> J'ai remarqué chez lui (le sultan 'Abd al-Hamîd) une connaissance pointue des questions politiques et des ambitions occidentales, ainsi qu'une disposition avérée à se défaire habilement de toutes les embûches tendues à son règne. Ce qui m'a le plus frappé chez lui reste les moyens et les outils qu'il a mis en place pour entretenir la division parmi

1 *mudhakkirât al-sulṭân 'Abd al-Hamîd*, p. 148.

2 Dr Muḥsin 'Abd al-Hamîd, *Jamâl al-Dîn al-Afghânî al-muṣliḥ al-muftarâ 'alayh*, p. 137.

les Européens. Ces derniers ne pouvaient ainsi s'accorder sur les méthodes pour mettre en péril l'existence de l'Empire. Il est parvenu à leur faire comprendre que le morcellement de l'autorité ottomane conduirait inévitablement au démantèlement des différents royaumes dans toute l'Europe[1].

Al-Afghânî, toujours, a également dit :

La sagesse avisée de ce sultan, son jugement éclairé, sa vigilance et sa promptitude à déjouer les ruses des Européens, ainsi que les nobles motivations qui l'animent pour l'essor de l'Empire et de la *Umma* en général, m'ont conduit à lui tendre la main de l'allégeance, le reconnaissant comme calife et roi de la *Umma*. Cependant, je reste convaincu que les royaumes islamiques d'Orient ne pourront s'affranchir de l'Europe, de leur déclin, du morcellement de leurs nations et, pour finir, de leur disparition un à un. Et ce, tant qu'un éveil général et un rassemblement sous l'étendard suprême du califat n'auront pas lieu [...][2]

Le cas d'al-Afghânî demeure cependant très ambigu. Alors que certains prennent sa défense, d'autres n'hésitent pas à l'accuser de trahison et d'appartenance à la franc-maçonnerie. Mustafâ 'Abd al-Latîf Ghazâl, dans *da'wa Jamâl al-Dîn al-Afghânî fî mîzân al-islâm* («La pensée de Jamâl al-Dîn al-Afghânî : point de vue islamique»), le considère comme un traître franc-maçon. Il le dépeint dans

1 *Ibid.*
2 *Ibid.*

ce livre comme un agent qui aurait contribué à la destruction de l'islam à notre époque moderne. Le docteur Muhsin 'Abd al-Hamîd le décrit, quant à lui, comme un juste réformateur, dans *Jamâl al-Dîn al-Afghânî al-muslih al-muftarâ 'alayh* («Jamâl al-Dîn al-Afghânî, le réformateur calomnié»).

Les confréries soufies

Le sultan 'Abd al-Hamîd avait cherché à acquérir la sympathie et le soutien des confréries soufies et de les gagner à la cause panislamiste.

Il parvint à établir un lien entre le siège du califat à Istanbul et les divers centres spirituels soufis éparpillés dans le monde musulman.

Le soufisme, mouvement répandu dans le monde islamique, constitua alors un outil de diffusion de la pensée d'*al-jâmi'a al-islâmiyya*. Le sultan mettait également à contribution les ascètes et dévots non affiliés à ces confréries soufies, dans sa stratégie de propagande.

'Abd al-Hamîd fonda ainsi, dans la capitale du califat, un comité central, formé de savants et cheikhs soufis qui devinrent les conseillers du sultan pour les questions relatives au panislamisme. Ce comité regroupait comme membres les plus éminents : Ahmad As'ad, représentant de la branche chérifienne de la péninsule Arabique ; Abû al-Hudâ al-Sayyâdî, cheikh de la confrérie *rifâ'iyya* et Muhammad Zâfir al-Tarâbulsî, cheikh de la

confrérie *madaniyya*. Ces personnalités, parmi d'autres, représentaient le comité central d'*al-jâmi'a al-islâmiyya*.

Plusieurs antennes dépendantes de ce comité ont été fondées dans toutes les parties de l'Empire. Une de ces principales branches était celle de La Mecque que dirigeait le chérif, et sa mission consistait à diffuser la pensée panislamiste, durant les périodes du grand pèlerinage, parmi les fidèles. À Bagdad, une autre antenne assurait le même rôle parmi les membres de la confrérie soufie *al-qâdiriyya*. Les adeptes de cette congrégation se réunissaient en grand nombre dans la ville irakienne lors de leur visite de la tombe du cheikh 'Abd al-Qâdir al-Jilânî, fondateur de la confrérie. On rapporte ainsi qu'une année, plus de vingt-cinq mille personnes s'étaient rassemblées pour l'occasion.

La branche du comité d'*al-jâmi'a al-islâmiyya* de Bagdad encourageait donc les adeptes de cette confrérie à adopter la pensée panislamiste du sultan 'Abd al-Ḥamîd. Elle pourrait ainsi constituer une arme de résistance contre le colonialisme français en Afrique du Nord.

Les services de renseignement français attribuaient quant à eux ces manifestations d'opposition à leur impérialisme comme relevant de *la propagande de quelques religieux adeptes de la confrérie al-qâdiriyya*[1].

Le comité d'*al-jâmi'a al-islâmiyya* d'Istanbul possédait une branche africaine qui opérait dans le nord de ce continent, dans le plus grand secret. Leur mission consistait à coordonner les actions de résistance à l'occupation française des différentes organisations islamiques. Ces

1 *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 196.

confréries religieuses étaient : *al-shâdhiliyya*, *al-qâdiriyya* et *al-madaniyya*.[1]

L'influence du mouvement panislamiste en Afrique du Nord devenait importante. Les services de renseignement français la décrirent ainsi :

En tant que président du mouvement *al-jâmi'a al-islâmiyya*, le sultan 'Abd al-Hamîd pourrait, grâce aux liens étroits qui lient les différentes confréries religieuses en Afrique du Nord, former une armée régulière. Cette dernière pourrait le cas échéant devenir un outil de résistance contre n'importe quelle puissance étrangère[2].

Le renseignement français n'a cependant jamais pu découvrir le schéma organisationnel des confréries soufies nord-africaines qui opéraient pour le compte du califat islamique. L'unique stratégie dont il disposait consistait alors à tenter de discréditer le sultan 'Abd al-Hamîd auprès de la population musulmane. Les services secrets français menaient aussi des actions pour essayer de contrecarrer la politique d'*al-jâmi'a al-islâmiyya*, dont :

— soudoyer certains chefs de confréries soufies, par l'argent ou l'autorité afin de les rallier à la politique colonialiste française au Maghreb ;

— empêcher les pèlerins de se rendre à La Mecque afin qu'ils ne côtoient pas les prosélytes panislamistes. Ainsi les autorités françaises n'interdisaient pas l'accomplissement du devoir religieux, mais elles procédaient à de fausses alertes sani-

1 *Ibid.*, p. 197.
2 *Ibid.*

taires, telles que l'annonce de la propagation du choléra, par exemple.[1]

Sur le *front asiatique*, et afin d'entraver le projet anglais de soustraire l'autorité califale des Ottomans pour l'attribuer aux Arabes, le sultan 'Abd al-Hamîd dépêcha en Inde un groupe de dévots soufis. Cette délégation prit également contact avec plusieurs dirigeants de la péninsule Arabique, en particulier du Hedjaz[2].

Des documents révèlent aussi des échanges entre 'Abd al-Hamîd II, président du mouvement *d'al-jâmi'a al-islâmiyya*, calife des musulmans, et les chefs de confréries soufies du Turkestan, de l'Afrique du Sud et de Chine. Mais les documents existants ne dévoilent pas toutes ces prises de contact et ces liaisons[3].

Le sultan 'Abd al-Hamîd a certes bien réussi à mobiliser autour de lui les sectes soufies, mais il a atteint cet objectif au prix de son silence face à leurs nombreuses hérésies religieuses. En effet, ces congrégations s'étaient détournées du Livre d'Allah et de la Sunna de Son Messager, à l'exception de quelques-unes.

Finalement, l'implication de ces confréries soufies a plutôt contribué à l'affaiblissement de la *Umma* et à la chute du califat islamique sunnite ottoman, comme nous l'expliquerons plus loin, avec l'aide d'Allah.

---

1 *Ibid.*, p. 198.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*

L'arabisation de l'Empire

Dès sa prise de pouvoir, le sultan avait envisagé de proclamer la langue arabe comme langue officielle de l'Empire ottoman.

Il disait à ce propos :

> La langue arabe reste magnifique, il est regrettable que nous ne l'ayons pas choisi comme langue officielle de l'Empire avant ce jour. J'avais pour ma part formulé cette proposition à l'attention de Khayr al-Dîn Pacha, le Tunisien, lorsqu'il occupait le poste de grand vizir. Mais Sa'îd Pacha, qui était alors un proche conseiller du palais, rejeta cette initiative en affirmant : — si nous arabisons l'Empire, l'ethnie turque perdra toute autorité.
>
> Le jugement de Sa'îd Pacha me semblait superficiel, tout comme le personnage d'ailleurs. Quel rapport existe-t-il entre la question de la langue arabe et de l'ethnie turque? Vraiment aucun! L'adoption de la langue arabe comme langue officielle aurait, au moins, offert l'avantage de nous rapprocher des Arabes[1].

Le sultan se plaignait souvent, au début de son règne, de l'attitude de ses ministres et conseillers au palais. Ces derniers s'opposaient constamment à ses idées, car ils subissaient l'influence de l'Occident et de sa culture, ainsi que du nationalisme. Ils exerçaient alors des

1 *Ibid.*, p. 199.

pressions sur les sultans depuis l'époque de son père 'Abd al-Majîd, puis durant le règne de son oncle 'Abd al-'Azîz et enfin sur lui.

Mais l'opposition à la proposition d'*arabiser l'Empire* ne provenait pas seulement des ministres et des conseillers. Plusieurs théologiens de l'islam la rejetaient aussi[1].

Le fait de n'avoir pas adopté l'arabe, langue du Noble Coran et de l'islam, comme langue officielle de l'Empire, comptait parmi les erreurs commises par l'administration ottomane.

Le professeur Muḥammad Quṭb a écrit à ce propos :

> Imaginons un moment que l'Empire ottoman eût adopté officiellement la langue arabe, qui reste celle de l'islam. Les facteurs d'unification de la nation islamique au sein de l'Empire auraient été plus déterminants. La résistance contre les agitateurs se serait ainsi montrée plus efficace, sans parler de l'avantage que cela représente pour la connaissance juste de l'islam. La langue arabe donne en effet accès directement aux sources de ce savoir : le Livre d'Allah et la Tradition prophétique. Or, les dirigeants aussi bien que les peuples se trouvaient dans le besoin de cette connaissance authentique de l'islam, malgré tous les ouvrages déjà traduits ou écrits en langue turque[2].

1 *Ibid.*, p. 200.

2 Muḥammad Quṭb, *wâqi'unâ al-mu'âṣir*, p. 153.

Le sultan et le contrôle des établissements scolaires ; la question de la femme et la répression de l'impudeur

À l'époque où ʿAbd al-Ḥamîd accéda au trône, il constata que les méthodes et programmes d'enseignement dans les écoles étaient influencés par ceux de l'Occident. Il remarqua également que le courant nationaliste constituait la pensée dominante dans les établissements scolaires.

Il entreprit alors d'intervenir dans ce domaine et conformément à son approche politique, il décida d'y intégrer les enseignements islamiques.

Il imposa plusieurs mesures :

— il ordonna la suppression de la littérature et de l'histoire générales des programmes scolaires. L'étude de la littérature englobait celle de la littérature occidentale et l'étude de l'histoire de celle des autres peuples. Pour lui, cela pouvait avoir un impact négatif sur l'éducation des musulmans ;

— il imposa l'étude du *fiqh*, de l'exégèse coranique (*tafsîr*) et l'éducation morale dans les programmes scolaires ;

— il limita donc l'étude de l'histoire à celle du monde musulman, dont l'époque ottomane.

Le sultan ʿAbd al-Ḥamîd plaça les écoles de l'Empire sous son contrôle exclusif, et il voulait ainsi dédier les

Librairie Al Bayyinah

11, Avenue de l'Abattoir - 95100 Argenteuil (France)
Tél. : (0033) 01 39 96 26 79 - E-mail : contact@albayyinah.fr
www.albayyinah.fr

Tous droits réservés pour tous pays
ISBN : 978-2-902526-37-6

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

établissements scolaires au service de l'idéologie panislamiste d'*al-jâmi'a al-islâmiyya*[1].

Le sultan accorda aussi une attention particulière à la gent féminine. Il fonda des écoles de formation pour enseignantes et interdit la mixité. En réponse aux membres du Comité Union et Progrès, qui l'avaient accusé de s'opposer à la raison et à la science, le sultan avait dit : « Si j'étais réellement ennemi de la raison et du savoir, aurais-je fondé l'université ? Aurais-je ordonné la création, pour les jeunes femmes qui refusent la mixité, d'une école de formation pour les enseignantes ? »[2]

Sur le plan de la morale publique, 'Abd al-Ḥamîd II avait interdit l'indécence vestimentaire et les comportements impudiques. Il voulait ainsi préserver les femmes ottomanes de se laisser séduire par les mœurs occidentales.

Le 3 octobre 1883, les journaux d'Istanbul avaient publié une déclaration officielle du gouvernement adressée au peuple concernant la position du sultan sur la tenue vestimentaire des femmes.

Voici un extrait de cette déclaration :

> Certaines femmes ottomanes sortent très tard la nuit et arpentent les rues dans des tenues contraires à l'islam. Le sultan a donc fait savoir au gouvernement qu'il est nécessaire de prendre des mesures pour mettre fin à ces comportements. Il a également insisté auprès des autorités sur l'obligation pour les femmes de se vêtir en totale conformité avec les

1 *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 201.
2 *Ibid.*, p. 99.

règles islamiques, ce qui inclut le port du *niqâb*, lorsque ces dernières souhaitent sortir de chez elles.

À l'issue de cette déclaration, les ministres se sont alors réunis pour décider des mesures suivantes :

— passé un délai d'un mois, les femmes ne seront plus autorisées à se déplacer dans les endroits publics sans porter l'ancien hijab islamique. Ce vêtement devra rester exempt de tout embellissement ou toute broderie ;

— le port du *niqâb* confectionné d'étoffe légère ou transparente est prohibé, et le voile couvrant le visage doit désormais se conformer aux préceptes de l'islam et ne pas révéler les traits du visage ;

— la police, à compter d'un mois après la publication de ce décret, devra garantir le strict respect de ces résolutions, et les officiers devront coopérer avec cette dernière ;

— le sultan a approuvé cette déclaration et les décrets gouvernementaux qu'il contient ;

— cet avis sera diffusé dans la presse et affiché dans les endroits publics[1].

Le lendemain de la publication et de la diffusion de cet arrêté, soit le 4 octobre, le journal istanbuliote *Waqit* annonçait que : « la société ottomane approuve dans son ensemble cette décision et la considère comme d'intérêt général »[2].

1 *al-sulṭân ʿAbd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 100.

2 *mawsûʿat Atâturk*, t. 1, p. 59-60.

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd considérait que « l'égalité entre l'homme et la femme n'existe pas au niveau de la responsabilité et des charges du foyer ».

Il soutenait que « dès l'instant où le Coran confirme cette réalité, l'affaire est entendue, et la polémique autour de l'égalité des sexes devient stérile ». Pour lui, « la question de l'égalité homme-femme ne représente qu'une idée occidentale »[1].

Le sultan défendait également la polygamie, tandis que la presse ottomane de l'époque cherchait à la dénoncer. 'Abd al-Ḥamîd s'était d'ailleurs interrogé sur cette attitude et avait dit : « Je ne comprends pas pourquoi certains intellectuels condamnent la polygamie dans l'Empire ottoman, alors qu'ils s'abstiennent de la dénoncer ailleurs, dans certains endroits d'Europe ou en Amérique ».

« La polygamie, disait-il, reste une pratique autorisée par l'islam, que signifie donc cette volonté de s'y opposer ? »[2]

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd veillait également à l'éducation des femmes, et il avait créé pour cela un établissement de formation des enseignantes. Comme déjà cité plus haut, il s'opposait à la mixité et à l'indécence vestimentaire.

Les femmes ne participaient d'aucune manière aux affaires de l'État, mais leur rôle se limitait principalement aux préoccupations domestiques et à l'éducation des enfants.

---

1 *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 100.

2 *Ibid.*, p. 101.

Cela n'empêchait pas le sultan d'adopter une attitude très noble et respectable envers la gent féminine. À titre d'exemple, il avait attribué le rang de reine (mère du sultan) à l'épouse de son père qui avait pris en charge son éducation. Cette dernière résidait donc au palais où elle était traitée comme une reine mère, et non en tant que reine épouse, à l'instar de ce qui avait cours dans d'autres royaumes. Le lendemain de son accession au trône, 'Abd al-Ḥamîd reçut sa belle-mère qu'il aimait tant. Il embrassa sa main et lui dit :

> Ta tendresse m'a fait oublier la perte de ma mère, et à mes yeux tu l'as remplacée et tu lui es semblable. Je fais donc de toi la reine mère de ce palais, que tous devront écouter. Mais, je t'en prie et j'insiste sur ce point, ne t'immisce jamais, d'aucune manière, dans une seule affaire de l'Empire, grande ou petite[1].

L'école tribale impériale

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd II fonda à Istanbul, capitale du califat, et siège du sultan, l'école tribale impériale afin d'éduquer et de former les enfants des tribus arabes. Ces jeunes étaient originaires d'Alep, de Syrie, de Bagdad, de Bassora, de Mossoul, de Dîr-Zûr, de Tripoli (Libye), du Yémen, du Hedjaz, de Benghazi, et de Jérusalem.

L'école accueillait les internes, aux frais de l'Empire, pour un cursus de formation d'une durée de cinq ans. Les

1 *Ibid.*

étudiants bénéficiaient de la *permission pour raisons familiales* (*ijâz ṣilat al-raḥim*) tous les deux ans pour retourner auprès de leur famille. Là encore, ces voyages étaient pris en charge par le sultanat.

Le programme des écoles tribales

Première année : apprentissage du Coran, lecture et écriture, sciences islamiques, lecture et orthographe en langue turque, formation militaire.

Deuxième année : apprentissage du Coran, psalmodie coranique, sciences islamiques, orthographe, calcul, lecture en langue turque, écriture, formation militaire.

Troisième année : apprentissage du Coran, psalmodie coranique, sciences islamiques, orthographe, calcul, français, écriture, formation militaire.

Quatrième année : apprentissage du Coran, psalmodie coranique, sciences islamiques, lexicologie et morphologie arabes, perse, rédaction et grammaire turque, géographie, calcul, français, écriture, formation militaire.

Cinquième année : apprentissage du Coran, psalmodie coranique, sciences islamiques, grammaire arabe, perse, histoire de l'Empire ottoman, grammaire ottomane, rédaction et lecture en langue turque, turc à l'oral, géographie, calcul, ingénierie, calligraphie, culture générale, hygiène et santé, rédaction d'un journal de bord, français, écriture française, dessin, formation militaire[1].

1 'Uthmân Arkîn, *târîkh al-tarbiya al-turkiyya*, p. 614-615 et 1180-1182.

Les diplômés de cette école étaient admis, par la suite, dans les écoles militaires internationales et accédaient ensuite à de hautes fonctions. Ils pouvaient aussi intégrer l'école royale, civile, pour un an d'études à l'issue duquel ils obtenaient le grade de sous-préfet. Ils pouvaient ensuite retourner dans leur pays d'origine[1].

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd fonda également l'institut de formation des prédicateurs et des éducateurs pour ceux qui se destinaient à la prédication à l'islam et au panislamisme. À la sortie de cet institut, les diplômés étaient affectés dans les différentes contrées de l'Empire où ils appelaient à l'islam, à l'allégeance au califat et faisaient la promotion de l'idéologie panislamiste[2].

'Abd al-Ḥamîd II, qui possédait une approche globale et visionnaire, se préoccupa aussi du sort des musulmans chinois.

À son époque, les journaux istanbuliotes avaient publié des articles qui relayaient des informations au sujet des musulmans de Chine.

On décrivait alors ces derniers comme de fervents fidèles, désireux d'apprendre et d'acquérir les connaissances islamiques. La presse faisait également état de la présence chez eux d'écoles et d'instituts islamiques. En outre, la ville de Pékin comptait à elle seule trente-huit mosquées et lieux de culte musulmans accessibles pour la prière. Les musulmans chinois, à travers leurs invocations en sa faveur, reconnaissaient le califat de 'Abd al-Ḥamîd II. Ces suppliques rituelles pour le sultan ottoman, calife des

1 *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 202.

2 Muṣṭafâ Tûrân, *al-inqilâb al-'uthmânî*, p. 37.

musulmans, se déroulaient dans tous les lieux de culte musulmans de Chine, et non exclusivement à Pékin.

Notons aussi que le sermon du vendredi dans les mosquées était délivré en langue arabe et traduit ensuite en mandarin[1].

Les musulmans chinois avaient même fondé dans la capitale (Pékin) une université à laquelle ils attribuèrent le nom de Maison des sciences al-Ḥamîdiyya, en hommage au sultan-calife 'Abd al-Ḥamîd II. L'ambassadeur de France à Istanbul l'avait nommée, quant à lui, l'université al-Ḥamîdiyya de Pékin, lors d'une déclaration prononcée à l'attention du ministère des Affaires étrangères français à Paris.

L'inauguration de l'établissement avait donné lieu au rassemblement de milliers de fidèles chinois, ainsi que du mufti de Pékin et d'un grand nombre de théologiens musulmans du pays.

Lors de cette cérémonie, l'orateur adressa un discours en langue arabe et invoqua Allah en faveur du sultan-calife 'Abd al-Ḥamîd. Le mufti de Pékin, quant à lui, prit la relève pour traduire le sermon et les invocations en langue chinoise. Dans l'audience, l'émotion et la joie, qui atteignirent leur paroxysme, firent couler les larmes des musulmans.

« En Chine, le lien religieux lie solidement les fidèles de l'islam entre eux. L'usage de la langue arabe dans les sermons et le hissage des couleurs de l'Empire ottoman

1 *jarîdat al-turjmân ḥaqîqat al-risâla min al-ṣîn* du 30 janvier 1908 (26 muḥarram 1325).

à l'entrée de l'université suscitèrent une grande émotion chez ces honnêtes gens au point de les faire pleurer.»[1]

Le chemin de fer du Hedjaz

La politique du sultan visait de toute évidence à gagner la sympathie des peuples arabes. À cet effet, ce dernier avait placé au cœur de ses préoccupations les institutions religieuses, et l'apprentissage des sciences islamiques. Les subventions et les financements que le sultan y consacra restaient considérables. Il dépensait aussi énormément pour la rénovation et l'entretien des lieux saints (La Mecque et Médine) et la construction et l'embellissement des mosquées.

'Abd al-Ḥamîd ne lésinait pas sur les moyens pour s'attirer les faveurs des Arabes. Il avait entre autres créé une garde privée, et désigné parmi les Arabes des membres de sa cour auxquels il attribua des fonctions importantes. Parmi ces derniers, comptait 'Azat Pacha Al-'Âbid, qui était originaire du Shâm.

'Azat Pacha devint ainsi un proche du sultan et son conseiller pour les *affaires arabes.* Il joua notamment un rôle décisif dans le projet de la ligne de chemin de fer qui reliera plus tard Damas à Médine, et on lui en confia la charge.

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd considérait ce projet comme un moyen qui permettrait la mise en valeur de l'autorité califale et la diffusion de la pensée panislamiste.

1 *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 205.

D'ailleurs, le développement du réseau ferroviaire constituait une priorité pour le sultan non seulement dans le Hedjaz, mais aussi dans tout l'Empire ottoman. Cette stratégie visait trois objectifs principaux :

— Rapprocher par ce réseau de lignes ferroviaires les différentes parties éloignées de l'Empire afin de renforcer son unité et de promouvoir *al-jâmi'a al-islâmiyya*. Ces liaisons permettraient aussi d'exercer un contrôle total des régions qui nécessitaient une présence plus forte de l'autorité ottomane.

— Le sultan pouvait alors envisager d'inciter ces contrées à s'intégrer et à s'impliquer davantage dans leur obligation de défense militaire. La loi exigeait, en effet, que les régions se tiennent toujours prêtes à mobiliser les biens et les personnes pour la défense de l'Empire.

— Le chemin de fer constituerait un instrument indispensable pour faciliter le déplacement et la dispersion des troupes vers les différents fronts militaires, à une cadence plus rapide.[1]

Les lignes de chemin de fer de la péninsule Arabique représentaient les plus importantes du réseau ferroviaire créé durant le règne du sultan 'Abd al-Ḥamîd. En 1900, la construction de la liaison ferroviaire entre Damas et Médine débuta. Le train devait ainsi remplacer les voyages en caravanes entre ces deux villes qui duraient près de quarante jours ainsi que les trajets maritimes de

1 Dr Muwaffiq Bani al-Marja, *ṣaḥwat al-rajul al-marîḍ*, p. 113.

douze jours. Le trajet par train, quant à lui, permettait de couvrir la distance en quatre à cinq jours maximum.

L'intérêt du chemin de fer ne se limitait pas seulement au transport des pèlerins vers la Mosquée sacrée ou Médine. Le sultan lui réservait aussi des vertus politiques et militaires.

Sur le plan politique, par exemple, ce projet de la construction du premier réseau ferroviaire musulman éveilla un sentiment de fierté et de ferveur au sein de la *Umma*. En effet, le sultan diffusa dans l'ensemble de l'Empire des appels aux dons pour participer à l'édification de ce réseau[1].

Pour encourager la contribution des musulmans, 'Abd al-Ḥamîd II fit figurer son nom en haut de la liste des donateurs avec un montant de cinquante mille livres d'or ottomanes, prélevées de ses biens personnels. À ce don, se sont ajoutées cent mille livres d'or du Trésor public. Les associations caritatives participèrent aussi à ce projet, tandis que les musulmans de toutes les contrées apportèrent leur aide aussi bien financière que par la main-d'œuvre[2].

D'autres personnalités éminentes de l'Empire répondirent à l'appel à contribution. Parmi elles se trouvaient le grand-vizir, le ministre de la Guerre, Ḥusayn Pacha, celui du Commerce et de l'Emploi, Dhihnî Pacha, ainsi que le président du comité des projets, 'Azat Pacha.

Les employés des grandes sociétés également participèrent financièrement au projet. Ce fut, par exemple,

1 *Ibid.*

2 *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 222.

le cas de la compagnie maritime ottomane et des fonctionnaires des différents départements de l'Empire : Beyrouth, Damas, Alep, Bursa, etc.

Le gouverneur d'Égypte contribua également et organisa une campagne de collecte de fonds. On fonda même dans le pays du Nil un comité pour la promotion du projet et le rassemblement des dons, dirigé par Ahmad Pacha al-Minshâwî.

La presse égyptienne prit aussi part à la campagne de soutien au chemin de fer de la péninsule Arabique, comme ce fut le cas pour le journal *al-mu'awwad*. Le périodique *al-liwâ'*, dirigé par Mustafâ Kâmil, rassembla quant à lui près de trois mille lires ottomanes jusqu'en 1904, tandis que 'Alî Kâmil récolta des dons à hauteur de vingt mille lires jusqu'en 1901.

Notons encore la participation des journaux *al-manâr*, *al-râ'id al-misrî* qui fondèrent des comités de collecte de dons en faveur du projet, au Caire, à Alexandrie et dans d'autres villes égyptiennes.

Mais les musulmans qui manifestèrent le plus ardent militantisme pour cette cause furent les Indiens. L'émir d'Hyderabad, par exemple, finança entièrement la construction de la station ferroviaire de Médine.

Le shah d'Iran, quant à lui, fit don de cinquante mille lires ottomanes.

Plusieurs artisans étrangers prirent part à la construction de tunnels et de ponts. Mais on ne les avait employés que par nécessité, et en dehors de ces interventions, on n'autorisa aucune autre contribution étrangère au projet. Ainsi, à commencer par la construction de la

gare ferroviaire verte située à 860 kilomètres au sud de Damas, jusqu'à l'achèvement des travaux, le comité responsable du projet n'a eu recours qu'à des professionnels égyptiens.

En 1908, le nombre de tous les employés qualifiés qui avaient collaboré au chemin de fer atteignit sept mille cinq cents, et le budget global du projet atteignit la somme de 4 283 000 lires ottomanes. Ainsi le temps et le budget consacrés à ce réseau ferroviaire restaient de loin inférieurs à ce qu'aurait requis la coopération de sociétés étrangères sur le sol de l'Empire[1].

En août 1908, le chemin de fer arriva enfin à Médine. Sa construction devait tout naturellement se poursuivre jusqu'à La Mecque. Mais les travaux connurent une interruption totale, car le chérif de la ville sainte al-Ḥusayn Ibn 'Alî s'y opposa pour préserver son autorité de l'influence ottomane. Le terminus de la voie ferrée ottomane restera la ville du Prophète jusqu'au déclenchement de la Première Guerre mondiale. C'est alors que les Britanniques auxquels se joignirent les Arabes, commandés à l'époque par Faysal Ibn al-Ḥusayn Ibn 'Alî démolirent la voie de chemin de fer de la péninsule Arabique. Cette voie ferrée demeure à ce jour inutilisable, mais nous espérons qu'elle reprendra bientôt du service, ne serait-ce que pour faciliter aux pèlerins l'accès aux lieux saints[2].

L'importance de ce projet de chemin de fer mené par le sultan avait conduit l'ambassadeur anglais à

1 *Ibid.*, p. 223.

2 Dr Muwaffiq Bani al-Marja, *ṣaḥwat al-rajul al-marîḍ*, p. 114.

Constantinople, en 1907, à rédiger, dans son rapport annuel, ce qui suit :

> Sur le plan de la politique, parmi les événements majeurs des dix dernières années, se trouve le projet habile mené par le sultan. Il a prouvé à trois cents millions de musulmans la force de son sentiment religieux et de son engagement pour l'islam. Il a réalisé cette démonstration en tant que calife et chef spirituel de la communauté musulmane, et a entrepris la construction du chemin de fer de la péninsule Arabique. Cette voie ferrée permettra très prochainement à chaque musulman de se rendre aux lieux saints, La Mecque et Médine, pour y accomplir les rites du pèlerinage.

On peut comprendre l'*agacement* anglais face au chemin de fer. Leurs inquiétudes face à cette voie ferrée expliquent leurs tentatives de compromettre le projet et leur empressement à saisir la première occasion pour le rendre inopérationnel. En effet, démanteler cette voie constituait pour eux un moyen de freiner les déplacements des troupes ottomanes dans la région[1].

Toujours est-il que le premier train qui a desservi la nouvelle ligne de chemin de fer arriva à Médine, en provenance du Shâm, le 22 août 1908. Ce voyage symbolisa la concrétisation d'un rêve pour des centaines de millions de musulmans à travers le monde.

Le nouveau trajet en chemin de fer d'une distance de près de 1300 kilomètres durait désormais seulement

1 *Ibid.*

trois jours. Cela réduisait considérablement la durée d'un voyage éprouvant qui s'étalait auparavant sur cinq semaines.

Ce jour historique réjouit le cœur de tous les musulmans qui pouvaient alors partir accomplir l'obligation sacrée du pèlerinage dans de bien meilleures conditions.[1]

La stratégique politique de 'Abd al-Ḥamîd devenait ainsi concluante. Il trouva dans cette liaison ferroviaire qui reliait le Shâm au Hedjaz un excellent moyen de gagner la sympathie des musulmans, et de les rassembler autour de leur calife[2].

Lord Cromer, le contrôleur général en Égypte entre 1883 et 1907 compta parmi les premiers à attiser l'hostilité des Européens à l'encontre d'*al-jâmi'a al-islâmiyya*. Ses discours annuels constituaient des déclarations ouvertement haineuses à l'encontre du panislamisme. À la même période, le journal égyptien *al-ahrâm* avait également publié un communiqué du ministre français Hanotaux. Ce dernier y dénonçait sévèrement *al-jâmi'a al-islâmiyya*, et l'Empire ottoman par la même occasion. Ces discours constituaient des attaques virulentes qui condamnaient cette idée d'une unification des musulmans. Ces derniers n'y voyaient cependant qu'un simple moyen de résister à l'impérialisme rampant. Or, la stratégie de ce colonialisme reposait justement sur le manque d'union et de cohésion de la *Umma* pour imposer ainsi sa domination de façon durable[3].

---

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*

3 Dr Jamîl al-Miṣrî, *ḥâḍir al-'âlam al-islâmî*, t. 1, p. 101.

Les impérialistes occidentaux adoptèrent plusieurs mesures pour concrétiser leur stratégie de division, qui consistaient à :

— exacerber les revendications territoriales, nationales et ethniques au sein de la *Umma* ;

— encourager l'émergence d'un climat hostile à l'unification des pays musulmans.

Ces démarches constituaient en réalité les préliminaires à l'abolition définitive du califat ottoman. Le mouvement sioniste mondial, les juifs *dönme* œuvraient conjointement avec les Occidentaux pour réaliser cet objectif. Mais les suiveurs parmi les membres des Jeunes-Turcs et du Comité Union et Progrès collaborèrent aussi !

Le sultan 'Abd al-Hamîd II adopta une approche politique plus complaisante pour tenter de s'attirer la sympathie des personnes influentes dans les milieux populaires, de différentes régions.

D'un côté, par exemple, il manifestait du respect et de la considération pour les gens de science. Pour cela il créa, par exemple, le conseil des savants, auxquels il octroyait à chacun un salaire. Il tenait aussi en haute estime les chefs des confréries et les érudits.

Mais on remarque que dans le même temps, il cherchait à gagner les cœurs de certaines personnalités qui soutenaient les idées panislamistes, tel que Mustafâ Kâmil Pacha d'Égypte envers lequel il se montrait indulgent face à ses fautes graves. Dès lors, aussi longtemps que ces individus influents défendaient *al-jâmi'a al-islâmiyya*, à l'instar de Nâmiq Kemal, le sultan veillait à s'attirer leur sympathie.

Le sultan ottoman sélectionnait aussi certains des élèves de l'école tribale parmi les familles arabes réputées et influentes de haut rang. Ce n'est que plus tard que cette institution s'élargit pour intégrer des étudiants kurdes et albanais.

'Abd al-Hamîd II cherchait à entretenir des relations avec les chefs et notables des tribus arabes par des échanges et des courriers. Il espérait de cette manière renforcer les liens fraternels islamiques.

Il se tenait assidûment informé des manœuvres britanniques entreprises auprès de certains de ces leaders arabes, dont le chérif mecquois, le cheikh Hamîd al-Dîn du Yémen, et le cheikh 'Asîr, entre autres. Il savait en effet que les Anglais tentaient de les dresser contre l'autorité ottomane, de les encourager à se rebeller et à clamer leur indépendance.

Le sultan mit en place des mesures concrètes pour déjouer la stratégie fourbe des Britanniques et leur conspiration. Il n'hésitait pas, par exemple, à assigner à résidence ceux dont il doutait de l'allégeance ou à les maintenir sous surveillance à Istanbul en leur attribuant fonctions et rémunérations. Par cette méthode, le sultan cherchait à s'assurer que les individus *suspects* ne complotaient pas contre l'Empire. Le chérif de La Mecque fut ainsi désigné membre de l'Assemblée consultative à Istanbul, ce qui l'empêcha de retourner dans la ville sainte. L'opinion que s'était forgée le sultan sur le chérif Husayn expliquait, dans une certaine mesure, cette attitude à son égard. S'adressant à son grand vizir, il déclara : « Le chérif Husayn ne nous apprécie guère. Pour le moment, il fait

preuve de tempérance, mais Allah seul sait de quoi il sera capable demain ».

C'est grâce à cette mesure à l'encontre du chérif mecquois que la révolution arabe, que ce dernier dirigera par la suite, prit du retard. Elle n'intervint qu'après la destitution du sultan par les membres du Comité Union et Progrès.

Ce n'est qu'à l'avènement au pouvoir des membres de ce parti, lié à la franc-maçonnerie, que le chef de La Mecque, Husayn, put retourner dans la ville sacrée. Il conclut alors son alliance avec les Anglais et contribua à élargir le fossé de l'incompréhension entre les musulmans arabes et turcs[1].

Le déjouement des plans adverses

Les Britanniques lancèrent dès le premier quart du 19e siècle une stratégie visant à inciter les Kurdes à se rebeller contre l'Empire ottoman. Leurs manœuvres visaient à instaurer l'hostilité et l'adversité entre les deux peuples afin d'encourager le séparatisme kurde.

Après la création de la Compagnie britannique des Indes orientales, les Anglais s'intéressèrent de façon plus significative à l'Iraq. Leur politique dans la région exacerbait les penchants nationalistes parmi les chefs. Des représentants de la Couronne effectuaient des visites régulières aux émirs des tribus kurdes irakiennes afin de les unir contre l'Empire. Les services secrets ottomans

1 *al-sulṭân ʿAbd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 227.

surveillaient de très près ces démarches, ce qui permit au sultan d'élaborer un plan pour déjouer les intrigues subversives des Britanniques.

Les actions entreprises par le sultan pour riposter aux agitateurs anglais consistaient en ce qui suit :

— l'Empire ottoman garantit la sécurité des populations kurdes en les protégeant des assauts meurtriers arméniens ;

— le sultan dépêcha auprès des tribus kurdes des délégations de théologiens et d'érudits afin de prêcher, conseiller et les rallier à l'idéologie panislamiste ; les efforts de ces délégations s'avérèrent d'ailleurs prometteurs et sensibilisèrent les Kurdes à la question des ambitions territoriales occidentales ;

— 'Abd al-Ḥamîd II mit en place des mesures pour renforcer les liens et la coopération entre les chefs kurdes et l'Empire ;

— on créa des régiments militaires hamidiens composés de Kurdes d'Anatolie, afin de repousser les agressions arméniennes ;

— la position des Ottomans envers les ambitions territoriales et séparatistes arméniennes resta très ferme, ce qui inspira un sentiment de sécurité chez les Kurdes qui résidaient dans la région[1].

— Le sultan ottoman s'employa également à démasquer les manœuvres anglaises qui visaient le

1 *Ibid.*, p. 131-132.

découpage de l'Empire sous prétexte de droit à l'autodétermination des peuples et à l'autonomie.

Au Yémen, la contre-offensive politique et idéologique du sultan 'Abd al-Hamîd resta très concluante, et elle permit de réduire l'influence britannique dans la région. Le sultan y forma un détachement militaire composé de huit mille soldats pour assurer la réintégration de ce pays à l'Empire. L'importance qu'il accorda à cette région était telle qu'il envoya pour commander ces troupes, ses généraux les plus expérimentés : Ahmad Mukhtâr Pacha, Ahmad Fawzî Pacha, Husayn Hîlmî Pacha, Tawfîq Pacha. Deux maréchaux des armées les accompagnèrent également : 'Uthmân Pacha et Ismâ'îl Haqqî Pacha.

Dès lors, la politique habile et avisée du sultan connut un grand succès et fit avorter toutes les tentatives britanniques d'embraser le Yémen en y alimentant des foyers de rébellion[1].

En outre, des documents officiels de l'époque confirment que l'Empire ottoman envisageait très sérieusement, comme le prouvent les études précises alors menées, de poursuivre la liaison ferroviaire avec le Yémen, dans le cadre du grand projet du chemin de fer[2].

L'Italie convoite la Libye

Les Italiens quant à eux rêvaient de faire compter le nord de l'Afrique à leurs possessions territoriales. Leur

1 *al-sultân 'Abd al-Hamîd al-thânî*, p. 234.
2 *Ibid.*, p. 221.

Premier ministre de l'époque, Mazzini, avait d'ailleurs justifié ces ambitions en prétendant que l'Afrique du Nord représentait une partie de l'héritage historique de l'Italie[1].

Or, les Français avaient déjà jeté leur dévolu sur la Tunisie, tandis que les Anglais s'étaient emparés de l'Égypte. La Libye restait le seul pays d'Afrique du Nord que l'Italie pouvait encore convoiter.

La politique coloniale que l'Italie avait envisagée pour la Libye devait se réaliser suivant trois étapes :

— Étape 1 : l'approche pacifique qui consistait en la création d'écoles, de banques et de *sociétés de services*.

— Étape 2 : l'approche diplomatique qui visait à intervenir auprès des autres nations pour faire accepter les ambitions coloniales de l'Italie en Libye.

— Étape 3 : l'approche militaire qui devait conduire à déclarer la guerre à l'Empire ottoman et à occuper la Libye.

À cette époque, la politique italienne n'avait pas attiré l'attention du sultan autant que les politiques impérialistes anglaise et française, car les Italiens restaient très *prudents* et *discrets* dans leur démarche. Ils prenaient garde à ne pas brusquer les Ottomans.

Le sultan restait toutefois vigilant face aux convoitises territoriales de l'Italie, et il se tenait régulièrement informé, par le biais de sources diverses, sur les objectifs

1 *Ibid.*, p. 138.

des Italiens en Libye. On lui fit savoir, par exemple, que « le royaume d'Italie fonda des écoles, des banques et des œuvres caritatives dans différents États de l'Empire, dont la Libye, ou l'Albanie, à des fins politiques et pour assouvir ses ambitions territoriales. Les Italiens souhaitaient, en effet, prendre le contrôle de Tripoli, de l'Albanie et de certaines régions d'Anatolie : Izmir, Alexandrette et Antakya ».

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd II déclencha une série de mesures pour freiner l'élan colonialiste italien. Il comprit qu'un conflit armé s'annonçait inévitable en Libye. Par conséquent, il dépêcha sur place un contingent de mille cinq cents hommes en guise de renfort. Il manifesta une plus grande vigilance à l'égard des manœuvres italiennes en Libye qu'il surveillait personnellement. Pour cela, il mit à contribution son ambassadeur à Rome, et son gouverneur à Tripoli. Les actions menées par 'Abd al-Ḥamîd contraignirent les Italiens à ajourner leur plan d'occupation qui ne débuta qu'à l'époque où le Comité Union et Progrès prit le pouvoir.[1]

Les échos de l'appel d'*al-jâmi'a al-islâmiyya* retentirent loin dans le monde islamique.

Les raisons de ce succès peuvent être résumées ainsi :

— Les nations européennes s'étaient lancées dans des conquêtes coloniales durant la deuxième moitié du 19e siècle, dans les pays d'Orient. Plusieurs peuples musulmans subirent des invasions. Ainsi la France occupa la Tunisie en 1881, et l'Angleterre l'Égypte en 1882. Les Français s'ingérèrent

1 *Ibid.*, p. 139.

aussi dans les affaires du sultanat de Marrakech où ils imposèrent un protectorat en 1912. Ils se partagèrent le territoire marocain avec l'Espagne. Mais l'impérialisme occidental n'a pas non plus épargné les pays africains musulmans tels que le Soudan, le Nigéria, Zanzibar, etc.

— Le développement des moyens de transport dans le monde musulman et de la presse. Ces progrès notables en Égypte, en Turquie, en Algérie, en Inde, en Perse et dans les pays d'Asie, comme l'île de Java ou l'Indonésie ont contribué à la diffusion du panislamisme. En effet, les journaux abordaient constamment les questions liées à la colonisation, et aux ambitions territoriales européennes, et aux invasions des terres d'islam par les Occidentaux. Ces nouvelles que diffusait la presse provoquaient l'émoi des musulmans et suscitaient des élans de solidarité et de sympathie à l'égard de leurs frères opprimés.

— Les théologiens et érudits de l'islam s'étaient aussi beaucoup impliqués pour rappeler l'obligation de la *Umma* de renouer avec sa gloire passée. Dans le monde islamique, on prêchait alors l'unification des rangs et l'on rappelait que l'hostilité et l'adversité occidentales demeureraient permanentes et ininterrompues. Par conséquent, la seule façon pour les peuples de l'islam d'y faire face consistait à s'unir et à se regrouper enfin sous la bannière du califat ottoman[1].

1 Dr Muwaffiq Bani al-Marja, *ṣaḥwat al-rajul al-marîḍ*, p. 112.

Notons enfin que le sultan 'Abd al-Ḥamîd II était parvenu à faire renaître la conscience collective des musulmans sur l'importance de l'unification. Il insista sur la nécessité d'œuvrer pour rassembler les rangs sous l'étendard de l'Empire ottoman afin de concrétiser deux objectifs :

1. affermir l'autorité du califat de l'intérieur, pour qu'elle résiste aux campagnes nationalistes d'occidentalisation, conduites par la franc-maçonnerie, le sionisme et le colonialisme chrétien ;

2. rassembler, autour de l'étendard du calife, les peuples musulmans colonisés par les nations européennes (Russie, Angleterre, France). Ce regroupement populaire sous l'autorité califale ottomane permettrait alors au sultan de contrecarrer les ambitions européennes et de faire planer la menace d'un appel à la résistance islamique mondial par la lutte contre les envahisseurs[1].

1 *Ibid.*, p. 113.

3. Le sultan ʻAbd al-Ḥamîd et les juifs

La question de la nature conflictuelle des relations que ʻAbd al-Ḥamîd II entretenait avec les juifs demeure essentielle dans l'histoire de ce sultan musulman attaché à sa religion.

Le peuple juif s'est montré ouvertement hostile envers l'islam dès son apparition et son implantation victorieuse à Médine. Les trahisons juives répétées et leur adversité tenace avaient alors conduit le Messager d'Allah ﷺ à les bannir de sa ville. C'est ʻUmar Ibn al-Khaṭṭâb qui, par la suite, les chassera de la péninsule Arabique, en riposte à leurs méfaits. Certains feignirent toutefois d'adopter l'islam et s'activèrent durant toute l'histoire des musulmans à répandre au sein de la *Umma* des poisons idéologiques. Ainsi la secte de ʻAbd Allah Ibn Saba, celle des qarmates, des *ḥashâshûn* (assassins), ou des *rawandiyya,* et autres courants délétères qui se revendiquent de l'islam, ont pour la plupart une origine israélite.

Au 15e siècle, le peuple tatar de la péninsule de Crimée avait offert au sultan Sulaymân al-Qânûnî[1] une jeune esclave juive de Russie. Le sultan épousa cette captive de guerre qui lui donna une fille. Lorsque cette dernière atteignit l'âge de se marier, sa mère prépara son union avec le Croate Rustum Pacha, qui fut un enfant abandonné. Puis cette femme perfide parvint à faire assassiner le grand vizir Ibrâhîm Pacha pour le faire remplacer par son beau-fils le Croate au lignage douteux. Elle enchaîna après cela un autre complot grâce auquel elle commandita la mort de l'héritier du trône du sultan Sulaymân né de son premier mariage. Selim II, le fils de cette juive de Russie, devint alors le successeur de Sulaymân.

Les juifs de cette époque étaient confrontés aux persécutions en Europe, notamment en Andalousie, et en Russie. Beaucoup d'entre eux échappèrent aux tribunaux de l'Inquisition. L'épouse juive du sultan Sulaymân réussit alors à convaincre ce dernier de les accueillir dans l'Empire. Une partie de ces Hébreux s'installa alors à Izmir, à Edirne, à Bursa, ainsi qu'au nord et à l'ouest de l'Anatolie. Une fois installés, ces juifs immigrés bénéficièrent des droits que la charia leur garantissait et ils jouissaient d'une relative autonomie. En réalité, ces juifs d'Espagne n'ont pas simplement trouvé refuge dans la Turquie ottomane, mais aussi le confort et une totale liberté. Ils réussirent même à gravir les échelons de la hiérarchie sociale et à occuper des fonctions sensibles au sein de l'Empire. Citons, par exemple, le cas de Don Joseph Nasi, entre autres.

1 Soliman 1er (1494-1566) (NDT).

Ces Israélites originaires d'Espagne jouissaient donc d'une grande indépendance et liberté au sein de l'Empire ottoman. Le grand rabbin détenait le pouvoir dans les affaires religieuses et les droits civils de sa communauté. Ses décisions et législations étaient approuvées par l'autorité ottomane et devenaient ainsi une loi applicable seulement aux juifs[1].

Il convient de souligner à ce propos que 'Alî Pacha, ministre des Affaires étrangères (il deviendra plus tard grand vizir), avait conduit une délégation diplomatique, en 1875, au sein de laquelle comptaient plusieurs juifs. Ces derniers avaient été envoyés auprès de plusieurs nations chrétiennes d'Europe[2].

Ainsi les juifs ont profité de toutes les distinctions et les garanties que la législation ottomane leur avait accordées en tant que sujets de l'Empire[3]. Ils trouvèrent chez les Ottomans la paix, la sécurité et une liberté totale[4].

Les juifs *dönme*

Le terme *dönme* possède plusieurs significations. Originellement, ce mot est dérivé du turc *donmek* qui fait référence à la notion de *retour*, *revenir en arrière*. Dans la société turque, il désignait les apostats ou renégats. Sur le plan religieux, *dönme* est le nom d'une secte dont le

1 Dr Ahmad Na'îmî, *al-yahûd wal-dawla al-'uthmâniyya*, p. 37.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*, p. 38.
4 *Ibid.*, p. 39.

fondateur était le rabbin Sabbataï Zevi. Politiquement parlant, les *dönme* sont considérés comme des juifs musulmans qui formaient une entité distincte[1].

C'est à partir du 17e siècle que l'on attribua cette appellation aux juifs qui vivaient dans les villes musulmanes, et en particulier dans celle de Thessalonique. Les Ottomans utilisaient ce terme pour désigner les juifs convertis à l'islam, marquant ainsi le fait qu'ils sont retournés à l'islam et ont abandonné le judaïsme. Plus tard, cette désignation s'appliqua à tous les juifs marranes qui s'étaient réfugiés dans l'Empire ottoman et qui faisaient mine d'avoir adopté l'islam[2].

Comme mentionné plus haut, le fondateur de la secte religieuse du même nom (le sabbataïsme) est Sabbataï Zevi. Au 17e siècle, ce dernier avait prétendu être le Messie, à l'époque où une rumeur prédisait sa venue en 1647. Ce sauveur devait guider les juifs vers la Palestine où il proclamerait Jérusalem capitale de leur prétendu État[3]. Le messianisme constituait un courant de pensée répandu à cette époque et la venue d'un messie libérateur était une croyance aux origines très anciennes chez les Hébreux.

On accueillit très favorablement la prétention de Sabbataï au sein des milieux juifs de Palestine, d'Égypte et même en Europe. Beaucoup d'Israélites fortunés sou-

1 Dr Aḥmad Na'îmî, *yahûd al-dûnma*, p.8.
2 Dr Muwaffiq Bani al-Marja, *ṣaḥwat al-rajul al-marîḍ*, p. 242.
3 Dr Aḥmad Na'îmî, *yahûd al-dûnma*, p.16.

tinrent financièrement cette revendication à des fins politiques et économiques[1].

Le *nouveau messie* acquit ainsi une certaine notoriété sur le vieux continent : Pologne, Allemagne, Hollande, Angleterre, Italie, ainsi qu'en Afrique du Nord.

Sabbataï reçut même la visite de plusieurs délégations juives qui provenaient d'Edirne, de Sofia, de Grèce et d'Allemagne. On le *sacra* officieusement et on le nomma le *roi des rois*. Le messie autoproclamé entreprit alors, sur le papier, le découpage du monde en trente-huit contrées auxquelles il assigna lui-même un roi à chacune. Il s'était imaginé bientôt les gouverner tous, depuis la Palestine, car il était, selon ce qu'il prétendait, « le descendant de Salomon fils de David, roi de tous les hommes, et Jérusalem deviendra alors le siège de [son] royaume »[2].

Sabbataï Zevi s'autorisa ensuite à effacer le nom du sultan Muhammad IV des sermons que l'on délivrait dans les synagogues. Il le remplaça par celui qu'il s'était attribué à lui-même, à savoir le sultan des sultans et Salomon, fils de David. C'est ainsi qu'il finit par attirer sur lui l'attention de l'autorité ottomane[3].

Mais il inquiéta également bon nombre de rabbins qui présentèrent au sultan des doléances. Ses coreligionnaires confirmaient ainsi au pouvoir ottoman les intentions subversives de Sabbataï qui projetait d'établir en Palestine la nouvelle nation des Hébreux[4].

---

1 *Ibid.*, p. 21.
2 *Ibid.*, p. 27.
3 *Ibid.*
4 *Ibid.*, p. 34.

En réponse à l'aggravation de la menace de sédition que représentait le *messie autoproclamé*, le ministre Ahmad Köprülü ordonna l'arrestation et l'emprisonnement de ce dernier. Après deux mois de détention, on le transféra à la citadelle de la péninsule de Gallipoli dans les Dardanelles.

On permit à son épouse et à son secrétaire particulier de le rejoindre et de partager ses quartiers. Une cour de notables se forma autour de Sabbataï, et l'on ne pouvait rencontrer ce dernier que sur autorisation. Certains visiteurs devaient parfois attendre plusieurs jours avant d'avoir le plaisir d'être reçus par l'épouse qui leur réservait alors un accueil princier. Des délégations d'Israélites, hommes et femmes, originaires de tous les pays du monde, se succédaient ainsi pour saluer le *messie* juif[1].

Le procès de Sabbataï se tint dans le palais d'Edirne. Le sultan avait ordonné la formation d'une commission d'instruction dirigée par le représentant du grand vizir. Les autres membres de ce comité étaient l'érudit de l'islam, Yahyâ Efendi Minkarizad et un autre théologien de renom, l'imam du palais du sultan, Muhammad Efendi Vani Camii. Le docteur Mustafâ Hayâtî assumait la tâche d'interprétariat de l'espagnol au turc[2].

Durant les auditions, le juge confirma que cette question relevait de la plus haute importance pour l'Empire ottoman. Le sultan se tenait d'ailleurs secrètement dans une pièce voisine, à l'écoute. Au nom de la cour,

1 *Ibid.*, p. 36.
2 *Ibid.*

l'interprète demanda à Sabbataï : « Vous prétendez être le Messie, mais pouvez-vous le prouver avec des miracles ? Nous vous proposons, par exemple, de vous déshabiller. Puis nous ferons venir quelques-uns de nos habiles archers qui décocheront sur vous leurs flèches. Si ces dernières ne vous transpercent pas, alors le sultan acceptera de vous croire ». Le juif nia ces accusations et affirma que ce dont on l'incriminait n'était qu'inventions entretenues par le public[1].

On invita alors l'accusé à se convertir à l'islam. Il accepta et il adopta le nouveau nom de Muhammad 'Azîz Efendi[2]. Le nouveau converti demanda aux autorités ottomanes à ce qu'on le laisse prêcher l'islam parmi les gens de sa communauté. Il obtint cette autorisation qui devint plutôt pour lui une opportunité de reprendre discrètement son appel messianique.

Ainsi, il encourageait à nouveau les juifs à s'unir, et les invitait à feindre la conversion à l'islam tout en dissimulant leur hérésie juive[3].

Sabbataï et ses adeptes avaient donc conservé en secret des pratiques judaïques, tout en poursuivant discrètement une activité politique qu'on pourrait qualifier de sioniste de nos jours. Mais devant les Turcs, ils s'affichaient comme de bons et sincères musulmans.

---

1 Mustafâ Tûrân, *yahûd al-dûnma*, traduction de Kamâl Khawja citée par Dr 'Alî Hasûn, p. 243.

2 Dr 'Alî Hasûn, *târîkh al-dawla al-'uthmâniyya*, p. 243.

3 Dr Ahmad Na'îmî, *yahûd al-dûnma*, p. 36.

Le chef de la secte, pour justifier cette attitude devant ses disciples, se comparait à Moïse, jadis contraint temporairement de vivre dans le palais des pharaons[1].

C'est dans ce contexte que les autorités ottomanes procédèrent à son arrestation et celle de plusieurs de ses partisans dans la synagogue de Quri Jashma, située à l'intérieur d'un temple. Ils portaient tous alors des vêtements religieux juifs, et tandis que Sabbataï était entouré de femmes, ils buvaient du vin, chantaient en hébreu et lisaient les psaumes de David. On l'accusa également d'avoir invité des musulmans à renier l'islam pour le suivre.

Ce fut grâce à l'intervention de l'érudit Yahya Efendi Minkarizad que Sabbataï échappa à la mort. Le théologien s'y était opposé en justifiant par ces mots : « Si nous exécutons ce déviant, nous ferons naître un mythe parmi les hommes. Ses adeptes pourraient prétendre qu'il n'est pas mort, mais qu'il a accompli une ascension, comme Jésus, paix sur lui »[2].

Le pouvoir ottoman se contenta donc de l'exiler en Albanie, dans la ville d'Ulcinj, durant l'été 1673.

Le faux messie juif mourut cinq ans plus tard, mais les habitants de Thessalonique ont perpétré après lui son hérésie. Ses adeptes ont développé une propension rare à la fourberie, à l'intolérance, à l'immoralité et à la dépravation[3].

---

1 *Ibid.*
2 *Ibid.*, p. 42.
3 *Ibid.*, p. 43.

Sabbataï Zevi avait rédigé les principaux dogmes de son credo qu'il avait résumé en dix-huit points. Mais les deux plus importants restent le seizième et le dix-septième, dans lesquels nous pouvons lire :

> Vous devez adopter les coutumes des Turcs pour ne pas attirer sur vous leur attention. Qu'aucun de nos adeptes ne manifeste d'embarras ou de gêne dans la pratique du jeûne du mois de Ramadan ou de l'abattage rituel. Ceux qui accomplissent ces rites doivent s'en acquitter en public (Art. 16)[1].

L'article 17 énonce ceci : « Il est strictement interdit pour les adeptes d'épouser des musulmans ».[2]

Cette secte juive exerça une influence néfaste au sein de la société ottomane, sur le plan des mœurs et de la diffusion de l'athéisme, des idées occidentales et de la franc-maçonnerie. Les membres de ce schisme juif appelèrent aussi à l'abandon du hijab par les femmes musulmanes, à la mixité, en particulier dans les écoles. Beaucoup des membres du Comité Union et Progrès prenaient part à plusieurs des activités de la secte ou à leurs célébrations.

Le rôle des *dönme* s'est également avéré significatif dans le soutien aux adversaires du sultan 'Abd al-Ḥamîd qui ont organisé sa destitution à partir de Thessalonique. Ils avaient réussi à empoisonner l'esprit des jeunes officiers ottomans avec leurs idées subversives. Les *dönme*

1 *Ibid.*, p. 45.
2 *Ibid.*

restent encore actifs de nos jours, et ils possèdent des journaux et des maisons d'édition.

Ils s'infiltrèrent dans l'économie ottomane et dans tous les aspects de la vie sociale et politique de l'Empire[1].

Leur influence restait également majeure au sein du Comité Union et Progrès.

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd II avait pleinement cerné la réalité de cette secte. Le général Cevat Rifat Atilhan a confirmé cela dans ce qu'il a écrit à ce propos :

> 'Abd al-Ḥamîd II fut le seul qui dans toute l'histoire turque avait cerné la réalité du sionisme, du sabbataïsme et de la menace qu'ils représentent pour la Turquie et le monde musulman. Il œuvra longtemps pour contenir leur mal. Pendant trente années, le sultan résista avec sagesse et une persévérance étonnante et héroïque aux ravages des organisations que les sionistes et les sabbatéens contrôlaient[2].

En réalité, 'Abd al-Ḥamîd II tenta d'isoler les *dönme* à Thessalonique et de les éloigner d'Istanbul pour les empêcher d'y exercer leur influence. Face à cette politique, les *renégats* ripostèrent en adoptant une stratégie qui prenait pour cible l'opinion publique et l'armée[3].

L'opposition que le sultan manifesta à l'égard des *dönme* rapprocha ces derniers des loges maçonniques qui œuvraient à la destitution du calife. Ces intrigants utilisaient certaines revendications politiques, telles que

---

1 Dr 'Alî Ḥasûn, *târîkh al-dawla al-'uthmâniyya*, p. 46.

2 Al-Jundî, *as-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd wal-khilâfa al-islâmiyya*, p. 107.

3 Dr Aḥmad Na'îmî, *yahûd al-dûnma*, p. 81.

la liberté, la démocratie et la fin de la tyrannie. Ils parvinrent par cette propagande à susciter les dissensions et la rébellion au sein de l'armée ottomane. La finalité du projet consistait en la création d'un État juif en Palestine. Les disciples de Sabbataï furent donc les premiers artisans de la stratégie juive mondiale[1].

Le sultan ʿAbd al-Ḥamîd et le leader sioniste Herzl

Le leader du mouvement sioniste mondial Theodor Herzl avait réussi à obtenir le soutien européen en ce qui concerne la question juive, et en particulier de l'Allemagne, du Royaume-Uni et de la France. Grâce aux pressions que ces nations exerçaient sur l'Empire, Herzl fut reçu par le sultan. Le sioniste lui fit part de *son projet* pour la Palestine.

À cette époque, la nation ottomane était confrontée à des problèmes financiers multiples. Le contexte économique s'était tellement dégradé que les pays européens, créanciers de l'Empire, exigèrent l'envoi d'une commission financière en Turquie. Cette supervision des nations occidentales de l'économie ottomane était supposée garantir le remboursement des dettes de l'Empire. Cette situation critique incita le sultan à mettre en place des mesures pour y remédier.

1 Muḥammad Mustafâ, *al-ḥaraka al-islâmiyya al-ḥadîtha fî turkiyâ*, p. 68-69.

Herzl, de son côté, y voyait une aubaine et une opportunité unique afin de tenter de tempérer la politique de 'Abd al-Hamîd II envers les juifs. À ce sujet, le leader sioniste avait écrit dans ses mémoires :

> Nous devons consacrer un budget de vingt millions de lires turques pour améliorer la situation économique en Turquie. Deux de ces vingt millions permettront l'acquisition de la Palestine. Le restant servira à couvrir la dette ottomane. L'Empire pourra ainsi se libérer du joug de la commission financière européenne. Ce faisant, nous apporterons notre soutien financier au sultan qui aura le loisir de nous emprunter tout l'argent qu'il souhaite[1].

Herzl a ensuite multiplié les contacts et les rencontres avec des responsables allemands, autrichiens, russes, italiens, anglais afin d'enclencher un dialogue avec le sultan 'Abd al-Hamîd II sur la question.

Landau, un des amis d'Herzl, avait recommandé, dès le 21 février 1896, pour faciliter cette rencontre entre le sultan et les responsables européens, d'avoir recours à l'aide d'une de ses relations. Ce dernier était le rédacteur en chef du journal *Correspondance de l'Est*, et il se nommait Newlinski.

La proposition du leader du sionisme mondial était, selon ses propres termes, la suivante :

> En échange de la Palestine, nous sommes prêts à offrir beaucoup à la Turquie ou à quiconque servira de médiateur. Nous sommes également disposés

1 *al-yahûd wal-dawla al-'uthmâniyya*, p. 116.

à résoudre les difficultés financières de l'Empire. Nous acquerrons les terres que le sultan, conformément à la loi administrative, contrôle. Bien qu'il soit fort probable que, dans les faits, la distinction entre les terres sous autorité du sultan et ses possessions personnelles n'existent pas vraiment[1].

En juin 1896, Herzl entreprit une visite à Constantinople en compagnie de Newlinski qui entretenait des relations amicales avec le sultan. C'est au palais de Yildiz que le journaliste présenta à son ami 'Abd al-Hamîd II les propositions du leader sioniste. Durant la discussion entre les deux hommes, le sultan demanda à Newlinski :

— Les juifs peuvent-ils envisager de s'installer dans un autre territoire que la Palestine ?

Son ami le journaliste lui répondit alors :

— La Palestine demeure le berceau de la civilisation juive. Par conséquent, les juifs souhaitent y retourner.

À cela le sultan répliqua :

— La Palestine ne constitue pas le berceau des juifs seulement, mais aussi celui d'autres religions.

— Dans le cas où les juifs ne retourneraient pas en Palestine, déclara Newlinski, ils essaieront tout simplement d'émigrer vers l'Argentine[2].

À l'issue de leurs échanges, le sultan prit l'initiative de rédiger un courrier à l'attention de Herzl, que

1 *Ibid.*, p. 117.
2 *Ibid.*, p. 120.

Newlinski fut chargé de lui remettre. Cette lettre contenait les lignes suivantes :

> Je conseille à votre ami Herzl de ne pas engager de nouvelles démarches sur la question, car je ne suis pas en mesure de céder un empan des terres saintes qui ne m'appartiennent pas du reste. Ce territoire, qui reste la propriété de mon peuple, a été conquis par le combat mené par mes ancêtres et au prix de leur sang. Que les juifs gardent leurs millions. Lorsque mon Empire sera morcelé, ils pourront espérer acquérir la Palestine pour rien. Mais si cela doit arriver, qu'on le fasse quand je serai mort, car je n'accepterai jamais qu'on me découpe vivant[1].

Dans ses mémoires, le sultan 'Abd al-Ḥamîd avait écrit sur l'exode juif en terres d'islam :

> On peut en effet accueillir favorablement l'idée de mettre à profit toutes les terres encore non exploitées de l'Empire. Cela impliquerait, quoi qu'il en soit, de mettre en place une politique migratoire adaptée. Mais l'émigration de juifs en Palestine ne me semble pas appropriée, car notre objectif est d'installer sur nos terres des individus dont l'appartenance religieuse et culturelle est semblable à celle de nos ancêtres. Dans le cas contraire, ces immigrés pourraient chercher à s'emparer de l'autorité dans l'Empire[2].

1 *Ibid.*
2 *Ibid.*, p. 121.

Après l'échec des discussions avec le sultan entreprises par la médiation de son ami Newlinski, Herzl sollicita l'intervention de l'empereur allemand Guillaume II qui comptait aussi parmi les amis de 'Abd al-Ḥamîd II. Notons que l'Allemagne restait l'unique allié des Ottomans en Europe[1].

Le leader sioniste n'obtint pas plus de succès que la première fois.

L'historien turc Niẓâm al-Dîn Naẓîf a mentionné dans *i'lân al-ḥurriyya wal-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî* («La proclamation de la liberté et le sultan 'Abd al-Ḥamîd II») :

> [...] lorsque le sultan rejeta la proposition de la délégation juive, soutenue alors par Guillaume II, concernant le foyer juif, Herzl, qui désespérait de l'aboutissement de sa démarche, éprouva un grand ressentiment envers Yildiz (le palais ottoman). 'Abd al-Ḥamîd II s'y attendait somme toute.
>
> Les juifs étaient très bien organisés, et ils étaient appuyés pas des forces en présence qui leur assureraient la réussite de leur action. L'argent se trouvait à leur disposition et ils contrôlaient les principales transactions commerciales au monde. De même, la presse européenne était sous leur férule. Ils détenaient ainsi le moyen de déclencher des *tempêtes* de

1 *Ibid.*

dénigrement au sein de l'opinion publique contre celui qu'ils voulaient [...][1]

Un peu plus loin, l'auteur turc a ajouté :

Les sionistes ont donc commencé par l'orchestration d'une campagne médiatique mondiale. Puis, ils ont tenté d'unir les ennemis et adversaires du sultan issus de cette société ottomane disparate. Ainsi, on a vu soudainement les partisans d'*al-mashrûṭiyya* (démocratie) militer activement et de manière organisée. Notons qu'avant cette période, ils restaient divisés et n'entreprenaient aucune action commune, structurée ou coordonnée. Les sionistes ont ainsi pu facilement mobiliser et unir ces ennemis du sultan qui avaient évolué dans cette ambiance hétéroclite.

Ce fut la loge maçonnique du Grand-Orient d'Italie qui se chargea de cette mission d'unification et de coordination, en raison de sa proximité avec l'Empire ottoman. Ces loges italiennes, et notamment la Risotta de Thessalonique, jouèrent un rôle prépondérant dans ce domaine[2].

Entre-temps, toujours confronté à l'opposition du sultan, Herzl entreprit une nouvelle démarche pour tenter de gagner l'adhésion de 'Abd al-Ḥamîd II à son projet. Il proposa à ce dernier, toujours par le biais de Newlinski, sa médiation dans le problème arménien[3].

1 Muḥammad Urkhân, *as-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd ḥayâtuh wa aḥdâth 'ahdih*, p. 281-282.

2 *Ibid.*, p. 282.

3 *al-yahûd wal-dawla al-'uthmâniyya*, p. 132.

Concernant cette nouvelle stratégie, Herzl écrivit :

> Le sultan m'avait adressé une requête. Il souhaitait que j'exerce mon influence dans les milieux de la presse européenne, afin que les journaux se montrent moins critiques à l'égard des Turcs sur la question arménienne. J'ai informé sur le champ Newlinski de ma disponibilité pour cette tâche. Je voulais toutefois que le sultan me donne une idée plus précise sur le contexte arménien. Je souhaitais notamment savoir quelles personnalités de Londres je devais convaincre, quels journaux rallier à son camp, etc.[1]

La diplomatie sioniste se mit alors à l'œuvre pour tenter de convaincre les Arméniens d'abandonner leur révolution. Herzl prit alors contact avec Lord Salisbury et certains responsables anglais. Il espérait que ces derniers feraient pression sur l'Arménie. Dans plusieurs pays d'Europe, notamment en France, les juifs tentèrent d'exercer leur influence pour assurer le même objectif.

Mais les tentatives diplomatiques d'Herzl échouèrent. Les politiciens britanniques éprouvaient des réticences à manifester leur soutien à la politique du sultan 'Abd al-Ḥamîd. En effet, l'opinion publique d'outre-Manche risquait, le cas échéant, de se retourner contre le gouvernement[2].

Herzl tenta de rencontrer 'Abd al-Ḥamîd II, en particulier lors de la seconde visite que l'empereur

1 *Ibid.*, p. 137.
2 *Ibid.*, p. 138.

Guillaume II avait faite au sultan à Constantinople. Mais les fonctionnaires du palais l'en avaient chaque fois empêché.

Pendant deux années d'efforts constants, entre 1899 et 1901, Herzl tenta sans succès de contourner le *barrage* des fonctionnaires du sultan. En fin de compte, le leader sioniste fut reçu par 'Abd al-Ḥamîd lors d'une entrevue qui dura deux heures.

Le leader juif proposa alors au sultan turc un soutien financier à l'Empire ottoman, garanti par de grandes banques juives européennes, en échange de la création d'un foyer juif en Palestine. Le sioniste assura le sultan qu'il allégerait les dettes de l'Empire contractées depuis 1881. Enfin, Herzl promit aussi à 'Abd al-Ḥamîd de maintenir secrètes leurs négociations[1].

Durant cette rencontre, le sultan écoutait plus qu'il ne parlait. Il offrait ainsi l'opportunité à Herzl de mener la discussion, et toute la liberté de dévoiler ses intentions, ses opinions et ses requêtes. L'attention silencieuse de 'Abd al-Ḥamîd II fit croire au leader sioniste qu'il avait accompli sa mission avec succès. Mais finalement, c'est un nouvel échec qu'il essuya face au sultan. Herzl comprit cette fois qu'il était dans une impasse[2].

Après ces nouveaux efforts infructueux pour convaincre le sultan 'Abd al-Ḥamîd II, Herzl déclara :

> Lorsque le sultan cédera aux juifs la Palestine, nous nous chargerons de résoudre la situation financière.

1 *Ibid.*, p. 141.
2 *Ibid.*, p. 143.

> Dans le continent européen, nous établirons un rempart contre l'Asie, et notre civilisation défendra le progrès. Nous maintiendrons notre contrôle sur l'Europe pour garantir l'existence de notre État[1].

En réalité, le sultan 'Abd al-Ḥamîd n'envisageait pas la création d'un foyer juif en Palestine, car cette région, selon lui, devait être naturellement composée majoritairement de l'ethnie arabe. Ainsi, il déclara :

> [...], mais nous comptons déjà un nombre suffisant de juifs dans l'Empire. Si nous voulons que les Arabes demeurent majoritaires, nous ne pouvons accepter la création d'un foyer de migrants juifs en Palestine. Les juifs qui s'installent dans une région s'emparent de toutes ses ressources dans un court laps de temps. Ainsi, si nous autorisons cela, nous mettons en péril la vie de nos frères en islam[2].

L'Empire ottoman avait tenté à maintes reprises d'éloigner ses sujets juifs de l'idéologie d'Herzl et de son mouvement sioniste. Mais certaines situations l'obligeaient à avoir recours à la menace à leur encontre.

'Alî Farûkh Bik avait décrit clairement les conséquences pour les juifs de l'instrumentalisation des médias étrangers :

> Les sionistes commettent une grave erreur en fomentant des troubles au sein de l'Empire, croyant ainsi le contraindre à céder à leurs intérêts. Ces troubles en effet finiront par nuire à leur existence pacifique

1 *Ibid.*, p. 143.
2 *Ibid.*, p. 146.

au sein de l'Empire ottoman. On peut se rendre compte de façon flagrante de ce phénomène avec les Arméniens. Une poignée, chez eux, de rebelles engagés dans des actions néfastes, stupides et encouragées par des idées machiavéliques, ont causé bien des remords, sans produire aucun bénéfice[1].

Les revers qu'Herzl avait essuyés dans ses tentatives d'influencer le sultan ne l'ont pourtant pas découragé. Il a écrit par la suite :

> Les juifs doivent posséder cette terre (la Palestine) au prix d'efforts progressifs sans avoir recours à la force, qui n'est pas nécessaire. Pour parvenir à cela, nous encouragerons les populations locales à se déplacer vers les pays voisins où des opportunités leur seront offertes, tandis qu'ils ne pourront plus travailler chez nous. Le contrôle des terres sera achevé par le biais d'agents qui opéreront en secret pour le compte du fonds national juif. Cette organisation les revendra ensuite aux juifs. En outre, la société juive supervisera les ventes immobilières et de terrains, afin que seuls les juifs puissent en faire l'acquisition[2].

Le sioniste a également écrit :

> Ma discussion avec le sultan 'Abd al-Ḥamîd II m'a convaincu que nous ne pourrons tirer avantage de la Turquie que si un changement politique s'opère dans ce pays. On peut aussi envisager qu'elle soit

1 *Ibid.*, p. 147.
2 *Ibid.*, p. 148.

entraînée dans des guerres qui la dévastent, dans des crises politiques internationales ou qu'elle subisse ces deux fléaux à la fois[1].

Mais le sultan 'Abd al-Hamîd avait conscience des ambitions et objectifs sionistes, comme le confirment ses mémoires :

> Le leader sioniste Herzl ne parviendra jamais à me convaincre de son idéologie. Son opinion selon laquelle la solution au problème des juifs se présentera lorsque ces derniers conduiront eux-mêmes leur charrue est peut-être vraie. En fin de compte, il ne veut que fonder une nation pour ses frères. Mais il oublie que l'intelligence ne suffit pas à résoudre tous les problèmes.
>
> Les juifs ne se contenteront pas en Palestine de labourer les champs, mais ce qu'ils veulent est la création d'un gouvernement, la tenue d'élections de membres du Parlement. Je connais bien leurs ambitions. Pourtant, les juifs se leurrent s'ils croient que je céderai à leurs manœuvres. De la même manière que je reconnais les services rendus par nos sujets juifs à la Sublime Porte, je m'opposerai toujours à leurs convoitises territoriales en Palestine[2].

Au sujet de Jérusalem, le sultan a également écrit dans ses mémoires :

---

1 *Ibid.*, p. 147.
2 *Ibid.*

Pour quelle raison devrions-nous céder Jérusalem ? Elle fut et elle demeurera à jamais notre terre, elle compte parmi nos villes saintes en plein cœur des terres d'islam, et elle doit demeurer sous notre contrôle[1].

La discussion que le sultan autorisa avec Theodor Herzl avait pour but :

— de dévoiler la stratégie réelle des juifs ;

— de dévoiler la puissance que ces derniers représentaient sur la scène mondiale ;

— de trouver les moyens de préserver l'Empire de leur menace[2].

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd fit alors transmettre ses instructions à ses services de renseignement intérieurs, mais aussi extérieurs, afin de mettre les juifs sous surveillance et pour qu'ils fassent l'objet de rapports réguliers.

Il émit également deux ordonnances. La première fut celle de juin 1890 et l'autre de juillet de la même année.

Dans celle de juin, il « interdisait aux juifs d'habiter dans les régions des royaumes sassanides ». Dans la seconde ordonnance, le sultan exigeait du « gouvernement d'étudier la question du problème juif en profondeur, et de prendre toutes les mesures nécessaires pour la résoudre de façon définitive »[3].

1 *al-'uthamâniyûn fîl-târîkh wal-ḥaḍâra*, p. 57.
2 *Ibid.*, p. 56.
3 *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 88.

Le sultan prit d'autres décisions qui devaient empêcher les juifs d'acquérir des terrains en Palestine. Il appliqua scrupuleusement des mesures pour éviter que les juifs ne forment l'ethnie majoritaire en Palestine.

Dans un tel contexte, les organisations sionistes rassemblèrent leurs efforts pour tenter d'éloigner le sultan 'Abd al-Ḥamîd II du pouvoir. Herzl lui-même le confirma dans une de ses déclarations : « J'ai perdu espoir de voir se réaliser le rêve des juifs en Palestine. Les juifs ne rejoindront pas la Terre promise aussi longtemps que le sultan 'Abd al-Ḥamîd II détiendra l'autorité et demeurera au pouvoir »[1].

Ce constat a alors conduit les sionistes du monde à soutenir tous les ennemis du sultan 'Abd al-Ḥamîd II. Parmi ces derniers, citons les Arméniens, les nationalistes balkaniques, le Comité Union et Progrès, ainsi que tous les mouvements séparatistes au sein de l'Empire ottoman[2].

1 *al-yahûd wal-dawla al-'uthmâniyya*, p. 158.

2 Muḥammad Ḥarb, *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 234.

4. Le sultan ʿAbd al-Ḥamîd II et le Comité Union et Progrès

Les jeunes Ottomans cultivés de la seconde moitié du 19e siècle étaient influencés par les idées de la Révolution française. Ils voyaient dans cette dernière l'origine de l'avènement d'un pouvoir démocratique en France, l'émergence d'un élan patriotique et la naissance de la laïcité. Ils pensaient que ce bouleversement avait sonné le glas de l'autocratie.

Le mouvement nationaliste italien avait aussi exercé sur ces jeunes un certain attrait. Mazzini, qui fut à l'origine de ce mouvement, l'avait dirigé en formant des groupuscules.

Durant la même période, l'Empire ottoman était devenu la cible d'une campagne militaire et médiatique qui visait à l'affaiblir suffisamment avant de le dissoudre.

Les nations européennes se servaient alors du prétexte de la condition des populations chrétiennes de l'Empire pour justifier leur ingérence.

C'est dans ce contexte, en 1865 précisément, que six jeunes Turcs cultivés s'étaient retrouvés un beau jour dans la forêt de Belgrade, dans les environs d'Istanbul.

Tandis qu'ils discutaient de questions politiques, l'idée de former une organisation secrète germa en eux. Ils l'imaginaient alors sur le modèle de la *Giovine Italia* (La Jeune Italie) que Mazzini fonda en 1831 pour unifier l'Italie sous la république.

Ces jeunes Turcs nommèrent leur association *ittifâq al-ḥamiyya* (Le Comité patriotique). Parmi eux comptait celui qui plus tard deviendra un poète célèbre : Nâmiq Kemal. Le point de départ de leur action consistait à faire connaître à la population leurs droits civiques, pour ensuite les encourager à les revendiquer. Ils considéraient aussi comme une implication de ces droits, la légitimité pour les populations chrétiennes d'accéder à leur indépendance. Ils pensaient ainsi que cela ne justifierait plus l'ingérence des nations étrangères qui prenaient comme prétexte la défense les minorités religieuses. Leur engagement s'appuyait sur la nécessité d'instaurer un régime démocratique pour sauver l'Empire de la déchéance dans laquelle il était plongé.

À cette époque également, Mustafâ Pacha al-Amîr, qui avait disputé l'autorité à Fuâd Pacha en Égypte, se trouvait en France. C'est dans ce pays qu'il déclara son soutien à la démocratisation de l'Empire ottoman et se proclama porte-parole officiel du parti des Jeunes-Turcs en Europe.

Trois des journalistes révolutionnaires ottomans avaient rejoint al-Amîr Mustafâ Fâdil à Paris : Nâmiq Kemal, Muḥammad Diyâ et 'Alî Sa'âwi. Ils venaient ainsi de fonder dans la capitale française une organisation du nom de Jeunes-Ottomans.

Ce groupement politique rassemblait parmi ses personnalités les plus importantes des journalistes, des poètes, des écrivains, dont Nâmiq Kemal et 'Alî Sa'âwi, précédemment cités. Nâmiq restait celui qui exerçait le plus d'influence en Europe. Il possédait une culture islamique, mais il puisait aussi son inspiration chez les philosophes de la Révolution française, dont notamment Jean-Jacques Rousseau.

Le poète turc a légué un large héritage littéraire qui s'étale sur près d'un quart de siècle à travers lequel par sa poésie il a partagé ses opinions politiques. Mais il fut aussi journaliste, écrivain et historien.

Ses écrits se proposent de traiter trois problématiques :

— Quelles sont les causes du déclin de l'Empire ottoman ?

— Quels sont les moyens de freiner ce déclin ?

— Quelles réformes l'Empire doit-il entreprendre pour réaliser cet objectif ?

On peut résumer les réponses de Nâmiq à ces trois questions comme suit :

— les raisons du déclin de l'Empire sont économiques et politiques ;

— l'éducation reste le moyen de freiner sa chute ;

— la réforme principale et vitale consiste à instaurer en priorité un État centralisé constitutionnel.

Nâmiq Kemal considérait que le mouvement ottoman des *Tanzimât* n'avait eu pour vocation que de remplacer le pouvoir des sultans par celui des grands vizirs. Par conséquent, le nouveau régime suscité par cette

vague de réformes était encore moins approprié que celui des sultans ottomans. Non seulement le développement économique à l'ombre de ces réformes n'a pas vu le jour, mais en outre, elles ont ouvert toute grande la porte de l'ingérence occidentale dans les affaires de l'Empire.

Le poète turc défendait le concept philosophique à l'origine de la civilisation occidentale moderne et qui reconnaît les droits naturels des individus. Sur cette base, et influencé par la Constitution française (la Constitution de Napoléon III de 1852), il présenta un projet de constitution pour l'Empire ottoman à Midhat Pacha.

Nâmiq, comme Midhat, considérait cette étape comme indispensable compte tenu de l'urgence de la situation de l'Empire. La destitution de Midhat par le sultan 'Abd al-Hamîd attrista Nâmiq Kemal, qui était un de ses proches amis.

Le sultan se forgea quant à lui une certaine opinion du poète, qu'il partagea dans ses mémoires :

> Ce Kemal Bik, parmi tous ceux qui se faisaient appeler les Jeunes-Ottomans, restait celui dont la personnalité avait le plus retenu mon attention. Ce personnage me semblait très ambigu et confus. Sa vie familiale n'était pas en accord avec sa vie intime, tout comme sa plume ne reflétait pas sa pensée. On peut aisément dire en étant catégorique si tel individu est capable ou non d'accomplir une chose. Mais concernant Kemal Bik, une telle affirmation avec certitude reste impossible, car cet homme ne se connaît pas lui-même. Il appartient à cette catégorie d'êtres singuliers qui mènent, selon ses humeurs,

une double existence, et dont chacune est diamétralement opposée à l'autre.

Ceux qui l'ont côtoyé de près savent, par exemple, que lorsqu'il se trouvait en bons termes avec le palais, il entreprit la rédaction de son ouvrage *L'histoire ottomane*. Puis, lorsque ces relations se sont dégradées, il trancha la tête du dragon en disant : —Ce n'est qu'un chien au service d'un chasseur inique.

Cet homme est instable, mais peut-être est-il vraiment sincère. Toujours est-il que vous pouvez le convaincre d'adopter vos vues en quelques heures, mais vous ne pouvez savoir pour combien d'heures ou de jours elles resteront les siennes[1].

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd II s'aperçut que le parti des Jeunes-Turcs exerçait des pressions constantes pour faire accepter leurs idées. Il apprit aussi que c'était à dessein qu'ils l'avaient entraîné dans les guerres contre les Russes. Il entreprit donc de dissoudre ce mouvement et commença par la destitution et l'exil de leur dirigeant Midḥat Pacha, à l'époque grand vizir. C'est suite à ce limogeage que les Jeunes-Turcs mirent en place deux complots pour le détrôner.

'Alî Sa'âwî mena la première conspiration, et la seconde avait pour instigateurs les membres d'une association du nom de *Klanti Sakaliiri-Azîz*, d'obédience maçonnique.

1 *mudhakkirât al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd*, p. 47.

L'Angleterre avait soutenu les deux complots, mais ils furent déjoués. Ils eurent pour conséquence d'accroître la surveillance du sultan à l'égard de tous les sympathisants de ces nouvelles idées.

Durant la même période, une cellule clandestine, composée d'étudiants de l'école militaire d'Istanbul, adhérents de cette nouvelle cause, s'organisa pour tenter de contrecarrer l'autorité du sultan. Ainsi, un des membres du groupe maçonnique *Klanti Sakaliiri-Azîz Bik*, du nom de 'Alî Shafaqtî Bik, réussit à s'enfuir après la tentative de coup d'État, pour se rendre à Naples, puis à Genève. Il travailla alors à la diffusion d'un magazine dissident du nom d'*al-istiqbâl* entre 1879 et 1881.

En 1889, on créa encore une organisation estudiantine à l'École de médecine militaire d'Istanbul. Les professeurs de cet institut encourageaient les étudiants de façon plus ou moins directe à s'engager dans l'opposition au pouvoir et dans le militantisme politique. Le fondateur de ce syndicat étudiant était Ibrâhîm Temo de Roumanie, qui s'est inspiré des méthodes des loges maçonniques italiennes. Il donna à son organisation le nom d'Union ottomane. Les membres choisirent la date anniversaire de la Révolution française pour inaugurer la création de l'association. Cette dernière affichait ouvertement dans le descriptif de ses missions la résistance à l'autorité du sultan 'Abd al-Hamîd II et la création d'une nation fondée sur des principes politiques modernes. Les modèles à suivre pour les membres de cette association étaient l'Angleterre, l'Allemagne et la France. Ils

appelaient à l'adoption d'un régime constitutionnel, à la liberté et à la démocratie[1].

C'est de l'École de médecine militaire qu'émergèrent les idées du comité de l'Union ottomane pour se propager ensuite au sein des autres établissements d'enseignement supérieur. Les cellules de cette organisation avaient emprunté leur schéma de fonctionnement clandestin de l'organisation secrète italienne connue sous le nom de *Carbonari* (charbonnerie).

L'Union ottomane n'était pas très active au départ dans sa propagande ou dans ses actions contre le sultan. Aḥmad Riza Bik, par exemple, qui était directeur du département *Gestion des connaissances* à Bursa entreprit un voyage à Paris en 1889. Il avait prétendu vouloir y assister à une foire internationale. Une fois sur place, il avait fait savoir qu'il ne rentrerait pas au pays. Mais il resta en France près de six années sans s'engager dans la moindre action dissidente notable. Ce n'est qu'en 1895 qu'il débuta la publication de son journal *Mushâwarât* (Concertations).

Le fondateur de l'Union ottomane, Ibrâhîm Temo, a relaté que, durant son séjour à l'étranger, il consacra son temps, jusqu'en 1895, à tenter d'élargir le cercle des adhérents à son organisation. Il enseignait aux adeptes les techniques révolutionnaires durant les réunions secrètes qu'il organisait. Pendant ces rassemblements clandestins, on faisait aussi la lecture des œuvres littéraires de certains membres des Jeunes-Ottomans, dont celles de Nâmiq Kemal ou Diyâ Pacha. On partageait également

1 *al-sulṭân ʿAbd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 279.

les dernières publications de 'Alî Shafaqtî Bik, le membre de l'association maçonnique Klanti, qui était en fuite en Europe[1].

Les échanges discrets de correspondances entre les membres de l'organisation de l'Union ottomane à l'intérieur et à l'extérieur de l'Empire aboutirent à un accord pour une action militaire et civile conjointe contre le sultan. L'Union ottomane devint ainsi le Comité Union et Progrès qui regroupait les deux branches, militaire et civile, au sein de la nouvelle formation dissidente.

On appelait aussi la branche militaire du comité l'Union ottomane. Ahmad Riza Bik, qui dirigeait l'aile civile de l'organisation, était un adepte de la philosophie d'Auguste Comte. Ce penseur avait pour devise *Ordre et progrès*. Ahmad Riza adopta donc la deuxième partie de la devise de Comte : *Progrès*. Les membres de l'organe militaire du comité conservèrent quant à eux le mot *Union* de l'appellation de leur branche. On accepta ensuite à l'unanimité de nommer le comité *Union et Progrès*[2].

Des adhérents de la nouvelle organisation, le Comité Union et Progrès, s'étaient infiltrés dans l'armée, et certains occupaient des fonctions civiles au sein de l'état. Après l'accord à Paris des deux branches, militaire et civile, les membres s'accordèrent pour engager une action conjointe concrète en vue de défier l'autorité du sultan 'Abd al-Hamîd II.

1 *mudhakkirât Ibrâhîm Tîmû*, p. 9.
2 *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 280-281.

Ils réussirent ainsi à contraindre le sultan à proclamer la Constitution, le 24 juillet 1908. Rappelons que 'Abd al-Ḥamîd II avait ordonné son abolition en 1877[1].

Le Comité Union et Progrès avait adopté les principes du mouvement politique *at-turâniyya* (touranisme) au sein de ses deux branches. Cette idéologie nationaliste était circonscrite géographiquement aux pays et régions turcophones. Turân dont est tiré le nom *touranisme* est celui d'une montagne du nord de l'Iran[2]. Au sein de cette organisation, un courant de pensée restait très influent. Il avait pour postulat que les peuples turcophones comptaient parmi les plus anciens et qu'ils étaient issus de la plus noble race sur terre, et la plus civilisée. Ils posséderaient une origine commune avec les Mongols. Le touranisme prônait une union de tous ces peuples turcophones rassemblés sous une seule idéologie : le pantouranisme. Ce mouvement allait au-delà de l'intégration des populations de Sibérie, du Turkestan, de Chine, de Perse, du Caucase, d'Anatolie et de Russie. Cette doctrine rejetait toute revendication d'appartenance à l'islam et se détournait des objectifs panislamistes, sauf lorsqu'ils servaient les intérêts du touranisme. Dans ce contexte, l'islamité ne constituait qu'un moyen et non un but en soi. Cette orientation idéologique ouvrait la perspective de la réapparition des anciennes idoles turques, héritées de leurs ancêtres, telle que *bozkurt* (Le loup gris). Cette icône sera d'ailleurs reproduite sur leurs timbres, et l'on composa un chant en son hommage que les militaires

1 *Ibid.*, p. 281.
2 *al-yahûd wal-dawla al-'uthmâniyya*, p. 163.

devaient chanter en rangs serrés au coucher du soleil. Cela s'apparentait à une célébration religieuse durant laquelle on saluait le loup, au lieu d'accomplir *ṣalât al-maghrib* (la prière du coucher du soleil). Cette pratique voulait imposer la prévalence du sentiment d'appartenance ethnique sur celui d'appartenance à l'islam.

Ces nationalistes turcs aimaient citer en exemple des personnalités historiques telles qu'Attila, Toghrul Beg, Genghis Khan ou Tamerlan.

Les plus extrémistes au sein de cette mouvance allaient jusqu'à dire : « Nous sommes Turcs, et notre Ka'ba est Turân ». Ils rendaient hommage par des chants à Genghis Khan et célébraient les victoires des Mongols sans déplorer ou critiquer leurs exactions. Ils composaient des poèmes et hymnes en l'honneur des victoires de Genghis Khan afin d'ériger ce personnage en héros et pour glorifier leurs chefs. Cette tendance était représentée par Ziya Gökalp, Yûsuf Aqthûr, Jalâl Sâhir, Yahyâ Kemal, Hamd Allah Subhi, le poète Muhammad Amîn Bik et beaucoup d'écrivains et penseurs, sans compter de nombreux étudiants de la nouvelle génération.

Les juifs avaient directement influencé le touranisme, comme l'a confirmé l'auteur Niyazi Berkes dans *al-mu'âṣara fî Turkyâ* (« La modernité en Turquie ») :

> Les juifs d'Europe et de l'Empire ottoman ont joué un rôle considérable durant le 19e et le 20e siècle dans l'ancrage de l'idéologie nationaliste du touranisme. Des scientifiques juifs d'Occident tels que Lomali David, Léon Cahun, Arminius Vambery, ont publié des ouvrages sur les fondements de la pensée

touraniste. Des juifs de l'Empire tels que Carasso ou Moïse Cohen et Avram Galanté étaient aussi très impliqués dans le Comité Union et Progrès. D'ailleurs, dès que cette organisation réussit à détrôner le sultan 'Abd al-Ḥamîd et à s'emparer du pouvoir, les sionistes se sont rapprochés de ses membres pour leur demander de reconnaître la Palestine comme le foyer national juif [...][1]

Niyazi Berkes a également cité, dans cet ouvrage, René Bellot qui avait évoqué Moïse Cohen en ces termes : « Moïse Cohen est le fondateur de la pensée nationaliste et du touranisme au sein de l'Empire ottoman. L'ouvrage de Moïse Cohen constitue le livre saint de l'idéologie touraniste. »[2]

Moïse Cohen restait très actif dans la promotion du Comité Union et Progrès dans la presse occidentale. En plus de maîtriser l'hébreu et le turc, il connaissait plusieurs langues européennes. À titre d'exemple, il fut l'auteur d'un article en langue française intitulé *Les Turcs recherchent une âme nationale*[3].

Il participa donc à la mise en place de la stratégie politique raciste inspirée par le touranisme et qu'avait adopté le Comité Union et Progrès. Cette politique a semé la division parmi les peuples de l'Empire et a encouragé l'animosité et la haine.

Ce juif a œuvré tout au long de sa vie et sans relâche à la diffusion de la pensée nationaliste turque, qui

1 *al-'uthmâniyyûn fil-târîkh wal-ḥaḍâra*, p. 119.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*, p. 120.

conduira plus tard à l'effritement de l'Empire ottoman. Il publia trois ouvrages qui constituèrent des références idéologiques pour le Comité Union et Progrès : *Que vont faire gagner ces guerres aux Turcs?* ; *Turân ; et Turquisation.*

Cet auteur a également participé à la promotion de la pensée d'Atatürk dans son ouvrage *Kémalisme*, et il a développé des thèses racistes dans *L'âme turque.*[1]

La politique du Comité Union et Progrès a ainsi exacerbé les penchants nationalistes chez les Turcs. À l'ombre de la chimère du touranisme, les membres de ce groupe ont prôné de nouveaux concepts tels que la Nation, la Constitution, la liberté, qui étaient étrangers aux Ottomans. Mais ce comité, qui regroupait en son sein quelques jeunes Turcs cultivés ainsi que des juifs *dönme*, avait pour objectif principal la destitution du sultan 'Abd al-Ḥamîd II[2].

1 *Ibid.*, p. 122.

2 *al-yahûd wal-dawla al-'uthmâniyya*, p. 168.

5. La destitution du sultan ʿAbd al-Ḥamîd II

Le sultan restait très préoccupé par les manœuvres du Comité Union et Progrès, que les juifs soutenaient ainsi que les loges maçonniques et les nations occidentales. Les services de renseignement réussirent à tenir informé le sultan et à surveiller les mouvements des membres du comité. Mais cette organisation exerçait déjà une forte influence lorsque la surveillance tardive de ses membres débuta.

Le comité parvint à mobiliser les foules dans les rues, pour d'immenses manifestations à Thessalonique, à Monastir, à Skopje, à Soussane. Ces populations réclamaient la restauration de la Constitution. En plus de cette revendication, les manifestants avaient menacé de descendre vers la capitale, Constantinople.

Pour éviter l'escalade, le sultan finit par céder et proclama la Constitution et la réouverture du Parlement le 24 juillet 1908.

À cette époque, le Comité Union et Progrès avait décidé de ne pas encore réclamer la destitution du sultan pour plusieurs raisons :

— le Comité ne détenait pas en 1908 suffisamment de pouvoir et d'influence pour exiger l'abdication du sultan ;

— 'Abd al-Ḥamîd II avait alors adopté avec les membres de ce comité une politique conciliante et avait accepté la restauration du régime constitutionnel ;

— l'attachement des Ottomans à la personne du sultan. Ce point restait décisif, car, à ce stade, s'engager dans une campagne de dénigrement public du sultan au sein de l'armée leur paraissait trop audacieux. En effet, les soldats et militaires de l'Empire éprouvaient encore de la révérence pour le calife[1].

Concernant le mouvement sioniste mondial, il ne contribua pas seulement à la proclamation de la Constitution en 1908. Mais en collaboration avec le Comité Union et Progrès, les sionistes réalisèrent aussi des progrès en Palestine. Par conséquent, pour concrétiser ces avancées, se débarrasser définitivement du sultan 'Abd al-Ḥamîd II s'imposait désormais. C'est ainsi que, le 13 avril 1909, des incidents violents éclatèrent dans la capitale et semèrent le chaos. Des soldats affiliés au Comité Union et Progrès trouvèrent la mort durant cette rébellion menée contre le sultan pendant cet événement associé à la date du 31 mars.

1 *al-yahûd wal-dawla al-'uthmâniyya,* p. 168.

De graves troubles secouèrent Istanbul suite à ces événements planifiés par l'alliance judéo-occidentale et les responsables du Comité Union et Progrès. Les soldats du comité, quant à eux, dirigeaient les opérations sur le terrain à Thessalonique et à Constantinople. Ce coup d'État entraîna la destitution du sultan 'Abd al-Ḥamîd II qu'on dépouilla de tous ses pouvoirs civils et religieux.

Le Comité Union et Progrès porta plusieurs accusations à l'encontre du sultan, dont les suivantes :

— organisation des incidents du 31 mars ;

— brûlage du Coran ;

— spoliation de biens ;

— injustice, violences et meurtres[1].

Rappelons que le comité, qui portait contre le sultan l'accusation de *brûlage du Coran*, avait adopté des idées occidentales qui s'opposaient à l'islam et à la pensée islamique. Cette manœuvre visait seulement à gagner la sympathie de la population en exploitant le sentiment religieux pour entraîner ainsi les foules dans l'opposition au sultan 'Abd al-Ḥamîd II. La stratégie porta d'ailleurs ses fruits.

Voici le discours des membres du Comité Union et Progrès adressé aux Ottomans :

> Cher peuple ottoman, notre mission consiste à protéger l'Empire et le califat, comme chacun le sait désormais [...] Et avec l'aide d'Allah et l'engagement de nos frères. Chers musulmans, le rôle de spectateurs face à la tyrannie du sultan, impie, qui a osé

1 *al-'uthmâniyyûn fil-târîkh wal-ḥaḍâra,* p. 50.

piétiner le Noble Coran, et qui a bafoué l'honneur et la foi, ne peut être toléré plus longtemps [...] Réveille-toi, nation de Muhammad ! Faites preuve de courage, vous, les musulmans ! Faisons preuve de courage et Allah nous assistera et nous accordera bientôt la victoire. Toi, le musulman unique, lis au nom de ton Seigneur, et lève-toi, musulman *muwaḥḥid*. Sachez, chers musulmans, que 'Abd al-Ḥamîd ne détient aucune légitimité, il n'est ni sultan ni calife ! Que ceux qui doutent de ces paroles prennent le Coran et la Tradition prophétique comme références. Notre comité exposa les versets et hadiths, ainsi que les prescriptions prophétiques au gouvernement et au peuple. Mais le sultan 'Abd al-Ḥamîd a détourné son regard des commandements d'Allah et de Son Prophète. Ses crimes demeurent manifestes et malgré cela, il n'éprouve aucune honte d'avoir outrepassé les ordres d'Allah. La réponse du peuple consiste donc à lever les armes contre ce tyran. Si le peuple n'agit pas, il devra répondre aussi des crimes du sultan[1].

Le courant idéologique qui dominait au sein du Comité s'inspirait aussi des principes agnostiques de la franc-maçonnerie ; de la philosophie positiviste prônant la primauté de la *raison* sur la foi ; de la laïcité qui écarte la religion de la sphère publique. Pourtant, cela n'a pas empêché ces révolutionnaires de l'Union d'utiliser un

1 *al-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 282-283.

discours religieux pour combattre le sultan, et le calomnier au nom de l'islam[1].

Les accusations portées contre le sultan ne résistent pas à une étude fondée, aux arguments et aux preuves qui attestent de son innocence face aux crimes dont on l'avait accusé. Ainsi, tout indique que le sultan n'avait aucune connaissance de la préparation des incidents du 31 mars. On ne peut également imaginer que 'Abd al-Ḥamîd ait ordonné de brûler le Coran, lui qui était connu pour sa piété. On sait par exemple qu'il ne négligeait pas l'accomplissement de la prière ou les pratiques religieuses. Les accusations de dilapidation ne sont pas plus fondées, car l'argent se trouvait toujours à sa disposition. Il s'était d'ailleurs servi de ses biens personnels à plusieurs reprises, pour soulager les dettes de l'Empire. Enfin concernant les supposés meurtres et violences arbitraires du sultan, là encore rien ne confirme de telles exactions de sa part. Verser le sang injustement ne constituait pas un trait de sa politique[2].

Les putschistes n'avaient pas omis d'exercer des pressions sur le mufti Muḥammad Diyâ al-Dîn afin que ce dernier prononce une fatwa en faveur de la destitution du sultan. Ainsi, le mardi 27 avril 1909, deux cent quarante députés de l'Assemblée se réunirent en session plénière pour approuver à l'unanimité la révocation de 'Abd al-Ḥamîd II. Le suppléant du mufti Ḥamdî Efendi al-Mâlî rédigea le texte de l'avis juridique islamique qui validait la décision de l'Assemblée. Le secrétaire du

1 *Ibid.*, p. 286

2 *al-'uthmâniyyûn fil-târîkh wal-ḥaḍâra*, p. 50.

conseil de la fatwa, Nûrî Efendi, avait refusé quant à lui d'assister à cette assemblée pour ne pas apposer son cachet à la décision. Il menaça de poser sa démission si des amendements n'étaient pas apportés au texte de loi. Plusieurs de ses partisans et députés se joignirent à lui dans cette requête. On modifia alors la dernière partie du texte de loi afin que la mention alternative d'abdication soit insérée à côté de celle de destitution.

Ci-dessous le texte de la fatwa signée par l'érudit de l'islam Muhammad Diyâ al-Dîn Efendi et que les deux assemblées représentatives ont adopté à l'unanimité :

> Lorsque le dirigeant des musulmans est résolu à l'égarement, à légiférer sur les questions importantes sur la base de sources juridiques qui proviennent de textes tels que ceux mentionnés précédemment ;
>
> lorsqu'il spolie et dilapide les richesses et que ses dépenses ne répondent pas aux besoins et nécessités tels que définis dans la législation ;
>
> lorsqu'il tue, emprisonne ou exile des personnes de façon arbitraire et commet toute autre forme d'injustice ;
>
> s'il prête serment de se rétracter pour ensuite retourner et persister dans la transgression ; s'il provoque des troubles qui nuisent à l'ensemble de la communauté, et dans toutes les contrées ;
>
> si ses exactions répétées remettent en cause son autorité au point que son maintien au pouvoir devient nuisible et qu'un intérêt avéré se trouve dans sa révocation ;

dans de telles circonstances, les décideurs, et les responsables doivent-ils proposer à ce dirigeant de renoncer lui-même à ses prérogatives de sultan et de calife, avant de procéder eux-mêmes à sa destitution, s'il refuse?

La réponse à cette demande de fatwa est : oui[1].

Cette fatwa fit l'objet d'une lecture durant la réunion plénière de l'Assemblée. À l'issue de cette présentation, les députés du Comité Union et Progrès exigèrent en haussant le ton que le sultan fasse l'objet d'une mesure de destitution. Après les débats et les discussions, on adopta finalement la décision de révocation de 'Abd al-Ḥamîd II[2].

Le Comité Union et Progrès fut alors chargé de former une délégation qui se chargerait d'informer le calife des musulmans et le sultan de l'Empire ottoman 'Abd al-Ḥamîd II de cette décision. On confia cette mission aux personnes suivantes :

— Emmanuel Carasso : juif espagnol, un des premiers adhérents au mouvement Jeunes-Turcs. Au sein du Comité Union et Progrès, il occupait le rôle d'agitateur social, et attisait l'opposition contre le sultan. Il assurait aussi la liaison dans les opérations entre Thessalonique et Istanbul. Le Comité avait réussi à faire appointer cet avocat comme membre de l'Assemblée représentative ottomane. Il occupa une fois la fonction de député de Thessalonique, et à deux reprises

1 *ṣaḥwat al-rajul al-marîḍ*, p. 410.
2 *Ibid.*

celle de représentant pour la ville d'Istanbul. Les services de renseignement britanniques l'avaient décrit à l'époque comme un responsable du Comité Union et Progrès. Durant la guerre, Carasso occupa des fonctions logistiques, ce qui lui permit de se constituer une fortune personnelle. Il joua aussi un rôle décisif dans l'invasion italienne de la Libye pour lequel il obtint une contrepartie financière. Cette trahison l'obligea à fuir l'Empire ottoman pour l'Italie, pays dont il obtint la nationalité. Il s'installa à Trieste jusqu'en 1924, année de sa mort. Notons enfin que lorsqu'il résidait dans l'Empire ottoman, Carasso était le grand maître de la loge maçonnique de Macédoine ;

— Aram : Arménien, membre du Parlement ottoman ;

— Essad Toptani : Albanais, membre du Parlement ottoman et représentant de la région de Draj en Albanie ;

— Arif Hikmet : officier de marine et membre du Parlement. Il était Kurde, originaire d'Iraq[1].

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd II a reporté dans ses mémoires les détails de l'événement de sa destitution :

> Je n'éprouve pas vraiment de déception à cause de ma révocation, mais plutôt par la manière dont elle s'est déroulée et les paroles grossières prononcées par Essad Pacha. Je leur avais bien fait savoir que je ne

1 *al-'uthmâniyyûn fil-târîkh wal-ḥaḍâra*, p. 51.

m'opposais pas à la décision légitime du Parlement, et j'acceptais cela comme un décret du Puissant et de l'Omniscient. Mais je leur ai également assuré que je n'étais en rien impliqué dans les incidents du 31 mars.

Puis le sultan ajouta en s'adressant aux personnes mandatées : « Vous endossez là une très grave responsabilité ». Faisant ensuite allusion à la présence de Carasso au sein de la délégation, il dit : « Mais dites-moi en quoi la question du califat concerne ce juif[1]. Et qu'est-ce qui justifie que vous vous présentiez devant moi accompagnés de cet individu ?»[2]

Pour les juifs et les francs-maçons, l'heure était à la fête, ils se réjouirent et organisèrent un grand rassemblement populaire à Thessalonique.

Les francs-maçons imprimèrent à grand tirage des cartes postales sur lesquelles des photographies des *célébrations* étaient reproduites, et qui furent mises en vente dans tous les marchés de l'Empire pendant une longue période.

À cette époque, les membres du Comité Union et Progrès n'hésitaient pas à afficher fièrement leur appartenance à la franc-maçonnerie. Ce fut le cas, par exemple, de Rafik Manias Zadeh. Dans une déclaration faite au journal parisien *Le Temps*, après le renversement, il avoua : « [...] le soutien financier et moral que nous a dispensé

1 *Ibid.*, p. 219.
2 *Ibid.*, p. 220.

la franc-maçonnerie italienne, à laquelle nous sommes étroitement liés, représenta une aide précieuse »[1].

Quant aux liens entre les sionistes et les francs-maçons, le sultan 'Abd al-Ḥamîd les avait dévoilés dans un courrier qu'il avait adressé au cheikh Maḥmûd Abû Shamât. Ce dernier était le chef de la confrérie soufie shâdhilite dont le calife était un adepte. Ainsi, après sa destitution, en 1910[2], il écrivit ces mots à son guide spirituel :

> Les membres de l'*Union* (le Comité Union et Progrès) ont exercé sur moi des pressions afin que j'approuve la création d'un foyer national juif sur la terre sacrée de Palestine. Malgré leurs insistances, j'ai toujours refusé d'assumer cette grave responsabilité. Ils me promirent alors la somme de cent cinquante millions de livres sterling d'or, mais là encore je rejetai leur offre fermement. Je leur adressai alors cette réponse définitive : — Même pour tout l'or du monde, jamais je n'accepterai cette responsabilité. J'ai servi l'islam et la nation de Muḥammad durant plus de trente ans, je refuse de devenir une page sombre de son histoire. C'est suite à cette réponse que les membres du Comité Union et Progrès s'accordèrent à œuvrer pour ma destitution. Après ma destitution, on m'informa que je serai exilé à Thessalonique. J'acceptai cette décision et je remerciai Allah d'avoir décrété que jamais je ne consentis à infliger au monde musulman cette infamie éter-

1 *Ibid.*, p. 221.
2 *Ibid.*, p. 223

nelle, en imposant aux musulmans la création d'un état juif sur la terre sainte de Palestine[1].

Dans un article publié dans le journal turc *Büyük doğu* (Grand Est) paru le 2 mai 1947 (numéro 61), le journaliste Muharrem Feyzi Toğay avait écrit sous le titre *Filistin ve Yahudilik Meselesi* («La Palestine et la question juive») :

> Le sultan 'Abd al-Ḥamîd II s'était opposé à la création d'un état juif en Palestine, ce qui lui coûta son trône et entraîna dans la foulée la chute de l'Empire ottoman. Le sultan avait pourtant conscience des capacités de nuisance des Hébreux. Nizamüddin Labh Danlë Üğlü dans son étude sur le rôle de ces derniers dans la destruction de l'Empire ottoman, a cité ces paroles de 'Abd al-Ḥamîd II : «Les juifs détiennent plusieurs moyens qui peuvent garantir le succès de leur programme. Ils possèdent l'argent grâce à leur maîtrise des échanges commerciaux internationaux. Ils contrôlent également la presse occidentale et les loges maçonniques»[2].

Certains membres du Comité Union et Progrès ont réalisé par la suite qu'ils s'étaient retrouvés sous l'emprise de la franc-maçonnerie et du sionisme mondial. Ce fut le cas, par exemple, d'Anwar Pacha (Ismâ'îl Enver) qui joua un rôle central durant le renversement du sultan en 1909. Lors d'une discussion avec Jamâl Pacha, Enver avait dit à ce dernier :

---

1 *Ibid.*

2 *as-sulṭân 'Abd al-Ḥamîd al-thânî*, p. 88.

> Sais-tu, Jamâl, quelle faute nous avons commise? Après un long soupir, il ajouta : — Nous n'avons pas appris à connaître le sultan 'Abd al-Ḥamîd, et nous sommes devenus les instruments du sionisme, et la franc-maçonnerie mondiale nous a exploités. C'est au service du sionisme que nous avons déployé ces efforts, voici notre véritable péché[1].

C'est dans le même état d'esprit que le chef de la branche militaire du Comité Union et Progrès, Ayyûb Ṣabrî avait dit :

> Nous avons sombré dans l'idolâtrie des Israélites, lorsqu'en échange d'une poignée de livres d'or, nous avons ainsi cédé aux désirs des juifs et subi l'influence des francs-maçons. Pendant ce temps, le sultan 'Abd al-Ḥamîd avait, lui, rejeté leur requête alors qu'on lui en offrait trente millions[2].

L'orientaliste britannique Bernard Lewis a confirmé l'entente des sionistes avec la franc-maçonnerie :

> Les francs-maçons et les juifs s'entraidèrent secrètement pour destituer le sultan 'Abd al-Ḥamîd, car ce dernier s'opposait fermement aux juifs et refusait de leur céder un empan de la terre de Palestine[3].

Le *grand mujâhid* Najm al-Dîn Arbakan, anciennement chef du parti turc *Refah*, avait commenté cet événement de la révocation du sultan en ces termes :

---

1 *al-yahûd wal-dawla al-'uthmâniyya*, p. 228.
2 *Ibid.*, p. 229.
3 *Ibid.*

> La franc-maçonnerie a œuvré sans relâche pour la révocation du sultan 'Abd al-Ḥamîd, et elle a réussi. La première loge maçonnique en Turquie ottomane fut fondée par le sioniste Emmanuel Carasso et c'est à lui que se sont joints plusieurs officiers ottomans de la région de Thessalonique [...][1]

Après la révocation du sultan 'Abd al-Ḥamîd, la presse juive de Thessalonique exprima aussi sa joie face au départ de l'*oppresseur d'Israël* comme elle l'avait surnommé. Luther[2] avait écrit à ce propos :

> Après avoir éloigné 'Abd al-Ḥamîd du pouvoir, les journaux juifs de Thessalonique manifestèrent leur joie et célébrèrent la délivrance face à l'oppresseur d'Israël, qui, à deux reprises, rejeta la requête d'Herzl et qui imposa le passeport rouge qui chez nous correspond à une mesure concernant les étrangers[3].

La campagne de dénigrement acharnée à l'encontre du sultan déchu s'est pourtant poursuivie au-delà de sa révocation. Elle devait ainsi répondre à plusieurs objectifs dont :

— soutenir les membres du Comité Union et Progrès et justifier la façon discutable avec laquelle ils mirent un terme à l'autorité du sultan 'Abd al-Ḥamîd, sous prétexte de préserver le prestige de l'Empire ;

---

1 *Ibid.*

2 Le texte original ne comporte aucune indication sur l'identité de l'auteur de la citation (NDT).

3 *al-yahûd wal-dawla al-'uthmâniyya*, p. 230.

— détourner l'attention du public des échecs du Comité Union et Progrès dans sa gouvernance. Ainsi, dès la chute du califat, les membres de ce parti ont eu recours à la violence, à la tyrannie et ils semèrent la division dans l'Empire ;

— donner l'illusion de l'avènement d'une ère reluisante pour l'Empire grâce à l'arrivée au pouvoir du tyran athée Mustafâ Kemal Atatürk et de ses sbires ; et justifier par la même occasion les actions des collaborateurs sionistes, des Anglais et des pays arabes qui ont œuvré à l'abolition du califat et à la proclamation de la République turque ;

— et enfin, le désir des sionistes de ternir l'image du sultan 'Abd al-Hamîd II en représailles à sa politique hostile envers eux et leur convoitise territoriale de la Palestine.[1]

En réalité, sans sa fermeté, sa noblesse et sa fierté, l'Empire se serait effondré et aurait disparu dès le 18e ou 19e siècle. Mais durant deux cents ans, il a résisté aux assauts ennemis.

Puis la vague colonialiste, la conspiration juive, et la gangrène maçonnique se sont greffées à l'affaiblissement patent d'une nation qui se trouvait déjà à l'aube de sa chute.

Le sultan 'Abd al-Hamîd II n'a fait qu'hériter de cette fragilité dont il n'était pas directement responsable.

1 Dr Shanawî, *al-dawla al-'uthmâniyya*, t. 2, p. 1018-1023.

Les puissances colonisatrices européennes n'avaient plus qu'à se partager les royaumes et les provinces de l'Empire ottoman, qu'elles espéraient depuis longtemps déjà faire tomber[1].

1 *Ibid.*, t. 2, p. 1061.

6. Les membres du Comité Union et Progrès au pouvoir et la fin de l'Empire ottoman

Après la révocation de 'Abd al-Ḥamîd II, son frère Muḥammad Rashâd lui succéda sur le trône. Ce dernier ne gouvernait pas réellement, car l'autorité se trouvait désormais entre les mains des membres du Comité Union et Progrès.

À partir de cette époque, le gouvernement affichait ouvertement son affiliation à l'ethnie turque et son orientation nationaliste. Avant cela, les dirigeants se revendiquaient de l'islam par l'idéologie et par l'appartenance.

Comme nous l'avons déjà expliqué, les idées nationalistes du touranisme avaient beaucoup influencé les membres du Comité Union et Progrès. Cette doctrine prônait la libération des Turcs, et soutenait que les peuples musulmans d'Anatolie, d'Asie Mineure ne formaient qu'une seule entité.

Cette pensée a été largement développée plus tard par des auteurs dont le plus engagé était Moïse Cohen ou encore par le fameux écrivain turc Ziya Gökalp. Cela a contribué à la poursuite d'une politique de *turquisation*.

Ainsi la langue turque devint la seule langue officielle, bien que l'arabe continuait de cohabiter avec elle.

Cette vague de patriotisme turc attisa en parallèle les penchants nationalistes chez les Arabes qui fondèrent le *ḥizb al-lâ markaziyya* (Parti ottoman de la décentralisation administrative). La mission de ce groupe politique consistait à faire accéder les provinces non turques de l'Empire à l'autonomie administrative, tout en les maintenant sous l'autorité d'Istanbul. Les Arabes créèrent aussi des associations secrètes dont *al-qaḥtâniyya*. Elle était dirigée par 'Abd al-Karîm al-Khalîl et l'officier 'Azîz 'Alî al-Miṣrî. En 1910, à Paris, on fonda aussi les Jeunes-Arabes sur le modèle des Jeunes-Turcs. Des étudiants arabes en France se trouvaient à l'origine de cette initiative. Ils étaient imprégnés de culture occidentale et restaient très réceptifs aux idées nationalistes et patriotiques. Plusieurs d'entre eux adhéraient aux concepts maçonniques et leur objectif consistait à faire accéder les Arabes à une indépendance totale.

Puis ils déplacèrent le siège de leur société secrète à Beyrouth et enfin à Damas où le nombre de leurs adhérents augmenta de manière significative, notamment parmi les Arabes chrétiens.

C'est en 1912 que le mouvement des Jeunes-Arabes fut fondé à Beyrouth et que dans cette ville il coopéra avec l'association *al-nahḍa al-lubnâniyya* (Le réveil libanais). Les membres de ces deux organisations adressèrent un courrier au gouvernement français la même année dans lequel ils demandaient à la France d'envahir la Syrie et le Liban. Durant la même période, certains intellectuels

irakiens transmirent la même demande aux Anglais. Certains réclamaient que ces derniers supervisent les programmes de réformes, tandis que d'autres en appelaient à une protection armée du pays par l'Empire britannique[1].

Les membres du Comité Union et Progrès, en réaction à ces démarches, interpellèrent les adhérents des associations arabes. Les Jeunes-Arabes organisèrent alors une conférence à Paris en 1913, sous les bons auspices français.

Lors de ce congrès, on adopta plusieurs résolutions :

— la nécessité de mettre en place des réformes rapides ;

— la participation des Arabes aux fonctions administratives centrales de l'Empire ottoman ;

— instaurer l'arabe comme langue officielle dans toutes les provinces arabes de l'Empire ;

— permettre l'accomplissement des obligations militaires pour les Arabes dans leur province, sauf en cas de nécessité ;

— les Arabes avaient déclaré également qu'ils devenaient sympathisants de la cause arménienne.

Le mouvement des Jeunes-Arabes confirma lors de cette assemblée qu'il ne revendiquait aucune appartenance religieuse et que le nombre d'adhérents chrétiens au sein de leur organisation équivalait à celui des musulmans. C'est 'Abd al-Ḥamîd al-Zahrâwî qui, à cette époque, présidait cette association[2].

---

1 Dr 'Alî Ḥasûn, *târîkh al-dawla al-'uthmâniyya*, p. 249.

2 Dr Jamîl al-Miṣrî, *ḥâḍir al-'âlam al-islâmî*, t. 1, p. 109.

La France avait fondé de grands espoirs sur ce congrès au sein duquel elle bénéficiait de l'appui de plusieurs membres. Elle s'empressa alors de publier les résolutions de cette assemblée.

Par la suite, lorsque la Première Guerre mondiale éclata (1914-1918), la Turquie rejoignit le camp des Empires centraux : Allemagne et Autriche. Les Anglais quant à eux parvinrent à rallier les Arabes aux nations de la Triple-Entente. Les correspondances entretenues entre Mac Mahon et Husayn jouèrent un rôle important dans ce ralliement des Arabes au Royaume-Uni, à la Russie et à la France. La pensée nationaliste arabe était dorénavant suffisamment répandue pour enclencher une confrontation entre les deux peuples : les Arabes et les Turcs[1].

La défaite turque lors de cette guerre avait conduit à l'occupation de plusieurs de ses territoires par les puissances alliées et les Grecs. Istanbul se retrouva même sous contrôle britannique et le *calife* devint ainsi prisonnier dans sa capitale.

La révocation du sultan 'Abd al-Hamîd et l'installation au pouvoir des membres du Comité Union et Progrès constituèrent une étape primordiale. Mais elle n'était, en fin de compte, que le point de départ d'une stratégie qui devait se concrétiser durant la Première Guerre mondiale, mais aussi après. Ce plan occidental comportait plusieurs étapes que nous résumons comme suit :

L'entente des Alliés pour un découpage et un partage du monde islamique sous autorité ottomane. Ce projet fut dévoilé par les accords secrets de Sykes-Picot en

1 Dr Jamîl al-Misrî, *hâdir al-'âlam al-islâmî*, t. 1, p. 110.

1916, à l'époque même où les Anglais promettaient aux Arabes l'indépendance.

Cette entente comportait les points suivants :

— le sud de l'Iraq se retrouverait sous administration anglaise, tandis que le littoral et le nord de la Syrie seraient sous mandat français ;

— le nord de l'Iraq, et le centre et le sud du Shâm constitueraient deux nations arabes distinctes. La première comprenant le nord de l'Iraq et l'est de la Jordanie seraient sous mandat britannique, tandis que les Français contrôleraient le centre du Shâm et la Haute-Mésopotamie ;

— la Palestine demeurerait un territoire international ;

— Istanbul, et les détroits du Bosphore et des Dardanelles seraient placés sous autorité russe[1] ;

— la Déclaration Balfour, publiée par le ministre des Affaires étrangères britannique le 2 novembre 1917, qui envisageait la création d'un foyer national juif en Palestine ;

— l'occidentalisation forcée et sauvage de la Turquie par la destruction des valeurs islamiques pour transformer cette nation de l'islam en un État occidentalisé. On peut ainsi affirmer qu'avec la révocation du sultan 'Abd al-Ḥamîd et l'accession du Comité Union et Progrès au pouvoir, une nouvelle période s'annonça. Cette dernière fut celle de la réunion sur un même front des dirigeants de l'Union et des colonialistes pour

1 *Ibid.*

> l'abolition de l'Empire ottoman et l'émergence du dogme panturquiste. C'est également dès l'avènement de cette ère que les relations entre les Arabes et les Turcs prirent la tournure d'une violente et impitoyable confrontation. Tous ces éléments ont alors aplani la voie à l'effondrement de l'Empire. Ils ont aussi inspiré aux Occidentaux le découpage du monde arabe et les ont encouragés à promettre aux juifs la création en Palestine de leur nation[1].

Les membres d'Union et Progrès avaient réussi à entraîner l'Empire vers la voie du nationalisme et du rejet de l'islam. C'est alors que les Anglais ont occupé Istanbul et que le calife se retrouva prisonnier, détenu par le haut-commissaire britannique et le général Charles Harrington, qui détenaient alors l'autorité réelle sur la capitale ottomane[2].

La mise en scène internationale pour donner le coup de grâce au califat ottoman ne pouvait s'achever sans la fabrique d'une icône. On a alors érigé un homme au rang de héros qui aurait fait reculer les puissances alliées étrangères devant lui, et grâce auquel la nation de l'islam vaincue retrouvait son espoir. Ainsi parvenu au summum de sa notoriété et de sa gloire, le faux sauveur apparut pour ôter le dernier souffle de vie qui restait dans le corps de la *Umma* et il la mit à la merci de toutes les nations.

---

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, t. 1, p. 111.

Cette manœuvre a permis à elle seule de produire un bien meilleur résultat que cent projets de découpage de l'Empire ou de destruction de l'islam[1].

Ce sont les services de renseignement britanniques qui forgèrent avec brio l'image de ce *héros*. C'est ainsi que Mustafâ Kemal entra en scène dans le costume du libérateur qui fera retrouver l'honneur à l'Empire face au joug des Alliés et des Grecs. Ces derniers qui occupèrent Izmir avec l'appui des Anglais en 1919 et donnèrent libre cours à leur haine de Croisés lorsqu'ils occupèrent l'Anatolie.

Mustafâ Kemal Atatürk raviva l'esprit de la lutte chez les Turcs et, le Coran à la main, il chassa les Grecs et bouta les forces alliées qui rebroussèrent chemin devant lui, sans même livrer bataille. Les ennemis abandonnaient leurs positions devant Mustafâ Kemal qui, depuis ce jour, débuta son ascension. Le monde musulman l'accueillit dans la liesse comme un héros qu'on surnomma *al-Ghâzî* (le combattant). Les plumes des poètes et les discours des orateurs le célébraient.

Ahmad Shawqî le compara même à Khâlid Ibn al-Walîd dans le premier vers d'un de ses fameux poèmes[2] :

Gloire à Allah le plus grand, que de surprises dans la victoire,

Ô toi le Khâlid turc, qui du Khâlid arabe a repris la gloire.

Ce poète l'a aussi érigé au rang de Salâh al-Dîn al-Ayyûbi (Saladin) en écrivant :

---

1 Dr Safar al-Hawâlî, *al-'ilmâniyya*, p. 569.

2 Dr Jamîl al-Misrî, *hâdir al-'âlam al-islâmî*, t. 1, p. 111.

Comme les vertueux de Saladin tu as mené la bataille,
À l'époque de la guerre des hors-la-loi et des canailles.

Ce Ahmad Shawqî a même osé comparer la *victoire* d'Atatürk à celle des Compagnons à Badr :

Comme le jour de Badr, quand les cavaliers de vérité
Dansaient sur le champ de bataille au dos des coursiers
Accompagnés des Anges d'Allah dans leur nébulosité.
À toi les félicitations, pour toi renouvelées, toi le guerrier,
Dont le souvenir grâce à la victoire a atteint la pérennité[1].

Les foules se trouvaient désormais face à la *vaillance du guerrier* Mustafâ Kemal d'un côté et à la *reddition du calife* Wahîd al-Dîn Muhammad VI, humilié et retenu captif dans son palais d'Istanbul. Elles ne pouvaient bien sûr éprouver qu'estime pour le premier, à la hauteur de leur mépris pour le second. La colère remplaça le dédain lorsque la presse rapporta que Wahîd al-Dîn Muhammad VI avait rendu le sang de Mustafâ Kemal licite, et qu'il le considérait comme un rebelle. Et ce, alors que le peuple voyait en ce dernier un héros, un résistant. En effet, le public percevait Mustafâ Kemal comme un homme qui, au péril de sa vie, avait rendu au califat son honneur perdu. Ce prestige que l'on croyait, pour de bon, enfoui, piétiné par les talons des troupes d'occupation... avec les bénédictions du calife captif.

Quoi qu'il en soit, le *héros* ne tarda pas non plus à apparaître sous son vrai jour, et à montrer au monde qu'il n'était qu'une fabrication des ennemis de l'islam, juifs et chrétiens. Les Britanniques comprirent que l'abolition du califat restait un défi sérieux. Cette opération ne

1 *Ibid.*

pourrait aboutir que par le concours d'un héros factice, à l'image hautement contrefaite, auquel on attribuerait des *miracles*. Ce dernier pourrait alors frapper de sa main sans provoquer de douleur aiguë, car le peuple serait alors trop anesthésié par la propagande faussement glorieuse d'Atatürk.

La stratégie des Alliés consistait à provoquer les troubles pour ensuite introduire auprès du sultan celui qui pourrait les étouffer, en l'occurrence Mustafâ Kemal, afin que ce dernier devienne l'espoir du peuple. Il parviendrait ainsi par la même occasion à gagner l'estime des militaires. Son prestige et sa réputation grandiraient alors, en même temps que l'aura du califat s'estomperait au regard du public. Les manigances anglaises sont certes parfois difficiles à démasquer[1].

Les services secrets anglais trouvèrent donc en la personne de Mustafâ Kemal l'instrument tant attendu de leur machination. L'homme qui servit de liaison entre le renseignement britannique et Kemal était l'espion Armstrong. Ce dernier avait approché Atatürk qui était chef militaire de l'armée ottomane en Palestine et en Syrie.

Dans son ouvrage intitulé *Mustafa Kemal*, Armstrong pointe du doigt clairement et précisément l'événement de la vie d'Atatürk qui provoqua chez lui un traumatisme. Il y fait référence au remariage de sa mère avec un Rhodésien nanti, ce qui provoqua la rupture de Mustafâ avec cette dernière. C'est à partir de cette époque que Mustafâ Kemal trouva refuge auprès de moines macédoniens qui

1 *ṣaḥwa al-rajûl al-marîḍ*, p. 265-266.

le recueillirent. Mustafâ apprit d'eux la langue française en compagnie de son ami macédonien Fathî. Ils dévorèrent alors les écrits de Voltaire, Rousseau, Thomas Hobbes, John Stuart Mill, etc., qui comptaient parmi les ouvrages interdits dans l'Empire ottoman. Kemal, écrivain précoce, se mit à composer des diatribes enflammées sur le nationalisme et prononçait des discours contestataires au sein de son académie militaire, dénonçant la corruption du sultan, alors qu'il n'était âgé que de vingt ans. Plus tard, il se rendit à la capitale, Istanbul, où il mena une vie de débauche et licencieuse entre beuveries, jeu et aventures amoureuses. Il fera ensuite un séjour en prison pour avoir rejoint l'association *al-watan* (La nation)[1].

Toujours dans le même ouvrage, Armstrong témoigne des liens qui existaient entre les membres du Comité Union et Progrès, les *dönme* et les francs-maçons. Il relate aussi comment Mustafâ Kemal fut une fois invité à participer à une de leurs réunions. Elle se tenait chez un juif de nationalité italienne en présence d'autres francs-maçons italiens. L'adoption de cette nationalité permettait d'être protégés dans le cadre de la réglementation ottomane sur les privilèges accordés à certains étrangers.

Les membres du Comité Union et Progrès, quant à eux, ont toujours veillé à garantir l'immunité aux juifs. Ils se rassemblaient chez eux, et ces derniers se trouvaient ainsi à l'abri de toute menace. Certains, à l'instar de Fathî le Macédonien, ami de longue date de Mustafâ Kemal, avaient rejoint la loge des maçons libres. Armstrong a

1 *Ibid.*

rapporté le témoignage de ce dernier sur leur utilisation des méthodes de ces sociétés secrètes pour former leur groupement révolutionnaire. Fathî avait aussi révélé comment leur organisation recevait un soutien financier important de diverses instances. Il dévoila également leur stratégie qui consistait à entrer en contact avec les réfugiés politiques que le sultan avait condamnés à l'exil à l'étranger.

L'espion anglais révèle, dans son livre, la raison qui a justifié le choix de Kemal comme exécutant de l'opération finale dans le cadre de la stratégie britannique pour faire chuter le califat.

Armstrong a écrit :

> Kemal possédait un tempérament très autoritaire. Il n'affichait aucun respect pour les membres du Comité Union et Progrès. Il s'était notamment querellé avec certains d'entre eux dont : Enver, Cémal, Jawid qui était juif d'origine, l'Allemand Niyasi le sauvage, le grand Talhat Dib qui n'était qu'un simple employé du courrier.

Du statut de simple officier révolté, Kemal évolua vers celui de chef militaire, qui détenait désormais à son actif suffisamment de gloire et de prestige pour se faire surnommer *al-Ghâzî*. La propagande orchestrée par les services secrets britanniques avait porté ses fruits.

Dans la biographie de Kemal, Armstrong dévoile certains aspects de la vie personnelle du dictateur. Il y évoque sa décadence morale et ses mœurs dissolues, ce qui faisait de lui le candidat idéal pour abolir le califat.

L'espion anglais relate aussi le mariage digne d'un conte de fées de Kemal avec la riche princesse Latife. Cette dernière rentra d'un séjour à Paris avec toutes ses compétences (administratives, linguistiques et culturelles), sans parler de sa prestance féminine naturelle, pour rejoindre le splendide palais de son père à Izmir. La jeune femme séduisante parvint à tisser sa toile autour de Kemal. Ce dernier envoûté par ses charmes fit expédier son épouse Fikriye à Munich pour la faire soigner d'une maladie qu'il lui avait lui-même transmise. Finalement, il se débarrassera d'elle définitivement en mettant en scène son *suicide*. Il *congédia* également Sâliha pour pouvoir épouser Latife, mais pas avant d'avoir ruiné la vie de Sa'âdat, et de quelques autres dizaines de jeunes filles, femmes, jeunes garçons, etc. Tous ces dires sont confirmés par des documents qu'avait transmis un ami d'Atatürk, qui comptait parmi les officiers à la retraite[1].

Latife elle-même deviendra plus tard une de ses nombreuses victimes, lorsqu'une ordonnance ministérielle imposera à Mustafâ Kemal de la répudier. Il l'abandonna alors dans la maladie et la douleur, et l'obligea à garder le silence sur ses mœurs dissolues et ses perversions. La seule femme qui resta en sa compagnie fut une artiste, historienne du nom de 'Afat, qui fut pour lui une maîtresse qui réussit à *dompter ce sauvage*, selon ses propres termes, et à le soumettre.

La *clause de confidentialité* que voulait imposer Kemal à son ex-femme Latife Hanim Uşaki n'empêcha pas cette dernière de le critiquer. Ainsi, le journal turc

1 *Ibid.*, p. 267.

Al Huriye (La liberté) publia, en juin 1937, la biographie de l'ex-épouse répudiée qui renferme, entre les lignes, quelques attaques ciblées contre Kemal.

Pour mettre en lumière un peu plus la vie personnelle d'Atatürk, citons encore son penchant avéré pour l'alcool. Mais aussi sa tentative de faire porter la responsabilité de ses actes à ses amis tels que Kılıç Ali, Nüri Çıngır et Raçeb Hadı qui s'ingéniaient à lui faire gaspiller son temps. Ces derniers formaient un groupe de meurtriers et de criminels connus, dont Kemal s'était entouré pour le protéger. Pour finir, en raison des *services rendus* par ces hommes de main qu'Atatürk employait dans des opérations de *liquidation* des opposants, ce dernier se retrouvait à leur merci[1].

Les mœurs exécrables qui ont valu à Atatürk sa réputation n'ont rien d'étonnant, lorsqu'on sait qu'il faisait partie des juifs *dönme*.

Ainsi, on peut lire dans *The Jewish Encyclopedia* :

> Nombreux sont ceux qui, parmi les juifs de Thessalonique, confirment que Kemal Atatürk appartenait au groupe des juifs *dönme*. C'est aussi l'opinion des opposants islamistes à Kemal, bien que le gouvernement l'ait toujours nié[2].

Toynbee a livré le commentaire suivant au sujet des origines de Kemal Atatürk :

> Du sang juif coule dans les veines de la famille de Kemal. Il est avéré que Thessalonique constituait le

1 *Ibid.*

2 Dr Ahmad Na'îmî, *yahûd al-dûnma*, p. 88-89.

bastion des juifs de l'Empire ottoman à l'époque de leur persécution. Ils avaient alors dissimulé leur foi en feignant de se convertir à l'islam. Les traits du visage de Kemal, la couleur de ses yeux et sa physionomie nous font juste oublier en le voyant qu'il est d'origine juive[1].

Selon Usâma 'Aynay : « Les *dönme* sont très fiers d'Atatürk et ils croient sincèrement qu'il est des leurs. Ils en sont persuadés à cause des déclarations ouvertement hostiles à l'islam que ce dernier avait faites, lors de sa prise de pouvoir »[2].

En effet, les actions que Kemal avait entreprises lorsqu'il accéda au pouvoir prouvent sans détour qu'il détestait l'islam. En 1918, lors de la victoire contre les Grecs, Atatürk déclarait publiquement : « Toutes les mesures mises en place n'ont pour finalité que la sauvegarde du sultanat et du califat, et la libération de notre sultan et de notre nation de l'asservissement étranger »[3]. Pourtant, juste après son accès au pouvoir en 1923, l'Assemblée nationale turque proclama la République dont il devint le premier président. Kemal afficha alors un soutien purement formel au califat en désignant 'Abd al-Majîd, fils de 'Abd al-'Azîz, comme successeur au calife Muḥammad VI. Les Anglais avaient entre-temps offert à ce dernier un voyage d'exil aux frais de *Sa Majesté* sur l'île de Malte.

1 *Ibid.*, p. 90.
2 *Ibid.*, p. 94.
3 Dr Jamîl al-Miṣrî, *ḥâḍir al-'âlam al-islâmî*, t. 1, p. 112.

Quant à 'Abd al-Majîd, le nouveau calife désigné par Atatürk, il ne détenait aucune autorité[1].

Cependant, ce jeune calife était un homme de bonne éducation et cultivé, comme il convient à un descendant des Ottomans. Les Turcs le considéraient, malgré tout, comme le lien vivant avec l'héritage historique des Ottomans musulmans. La foule à Istanbul s'empressait d'aller à sa rencontre pour le voir et le saluer lorsqu'il se rendait à la prière collective obligatoire du vendredi. Le jeune calife avait conscience du rayonnement que sa fonction et son statut représentaient pour la population. Le prestige de sa lignée signifiait aussi beaucoup pour le peuple. Il lui arrivait alors de se coiffer devant ses sujets du turban de Muhammad al-Fâtih ou de porter l'épée de Sulaymân al-Qânûnî.

Mais la sympathie et l'affection des masses à son égard attisèrent la colère d'Atatürk qui ne pouvait supporter que le peuple manifeste son attachement aux Ottomans, au califat et au sultanat. Il interdit alors au calife de prendre part à la prière du vendredi à la mosquée, puis il réduit de moitié ses revenus. Kemal gouvernait désormais le pays d'une main de fer, avec l'appui des grandes puissances qui soutenaient sa politique répressive.

Le 3 mars 1924, Mustafâ Kemal convoqua l'Assemblée constituante. La certitude absolue qu'il détenait de ne rencontrer aucune opposition au sein de cette institution factice le conduisit à proposer le projet d'abolition

1 *Ibid.*

du califat, «cette tumeur moyenâgeuse»[1], comme il la nommait. On adopta cette décision le jour suivant sans même la discuter et, par les mains de Mustafâ Kemal, surnommé le *père des Turcs*, l'étincelle du califat s'éteignit. Au fil des siècles, les musulmans voyaient dans cette institution religieuse sacrée le symbole de leur union et le maintien de leur entité[2].

Atatürk venait enfin de mettre à exécution une des clauses décidées par les puissances occidentales et imposées à la Turquie lors de la conférence de Lausanne en 1923. Le pays avait alors accepté les conditions de cet accord connues sous le nom de conditions ou clauses de Curzon. Ce dernier est celui qui a mené les négociations au nom de la Grande-Bretagne lors de ce congrès.

Ces conditions qu'on avait imposées à la Turquie étaient les suivantes :

— rupture programmée de toutes les attaches entre la Turquie et l'islam ;

— abolition totale du califat islamique ;

— bannissement du calife et gelée de ses avoirs, ainsi que bannissement de tous les soutiens du califat ;

— adoption d'une constitution civile et laïque en remplacement de l'ancienne Constitution turque[3].

Un sentiment de colère se généralisa dans tout le monde musulman.

---

1 Muhammad Abû Ghada, *al-târîkh al-'uthmânî fî shi'r Ahmad Shawqî*, p. 110.

2 Dr 'Alî Hasûn, *târîkh al-dawla al-'uthmâniyya*, p. 287.

3 *Ibid.*

Shawqî, le poète dont les vers, peu avant, ne tarissaient pas d'éloges sur Atatürk, regretta amèrement la disparition du califat :

Les chants de noces sont devenus complaintes mortuaires,
Et au milieu des éclats de joie retentit ton annonce funèbre,
On t'a recouvert, durant la nuit de l'hymen, de ton suaire,
Et enterré à l'aube rayonnante, censée dissiper les ténèbres.
Des minarets et des minbars s'élèvent les plaintes bruyantes,
Rois et pleureuses versent pour toi des lamentations larmoyantes,
L'Inde plongée dans la détresse et l'Égypte noyée de tristesse,
De leurs flots de larmes inondent ton souvenir avec largesse.
Au Shâm, en Iraq, en Perse, tous les gens se sont interrogés :
Comment le califat sur terre par un homme a-t-il été abrogé ?!
Où sont les braves qui feront revivre le libre qu'on a enterré,
Celui qu'on vient de tuer, alors qu'aucun crime il n'a perpétré ?

Le même Shawqî s'est lancé dans la critique virulente d'Atatürk qui, par une signature et par *le fer et le feu*, voulait déporter contre leur gré tous les Turcs de l'Asie vers l'Europe. Kemal voulait arracher les Turcs à leurs

racines profondes en Orient pour les faire languir devant les portes d'Occident :

Nos prières gémissent des tourmentes d'un bafoueur,
Homme au jugement libertin, un effronté sans pudeur,
Ses fatwas sont des fables, ses dires sont des aberrations,
Il répand la mécréance évidente dans toute la nation.
Ceux qui, de son école juridique, devinrent partisans,
Ont plus vocation pour les armes et à être combattants.
Il veut changer la loi, la foi, les hommes et les cités,
Tel un chef qui commande des troupes lors des hostilités.
Mais les gens de son peuple en fausse idole l'ont érigé,
Car ils sont toujours enclins à vénérer les icônes forgées.
Il est imbu par la soumission que lui vouent les masses,
Les foules de cette nation qui lui obéissent par paresse.

Le poète n'avait pas oublié aussi de rappeler les origines de l'apparition de ces oppresseurs qui ne sont autres que l'ignorance des peuples et leur soumission aux tyrans :

Une faute suffit et le prestige des choses peut s'évaporer,
Et l'on ne pourra alors s'attendre à voir leur nom perdurer.
Un clan a ravi son nom, portant aux musulmans préjudice,
Ceux qui, aux gens de l'islam, ne voulaient pas faire justice.
Ils l'ont aboli alors que l'oubli s'est emparé des multitudes,
Tel est le sort des foules, soumises, déviées de la rectitude.
J'ai découvert sur l'état des peuples, après mûre réflexion,
Que l'ignorance est le plus grand mal qui mène à l'extinction.
Dans une assemblée, dont le tyran s'empare en apanage,

tous les hommes libres y sont alors réduits à l'esclavage.

Mustafâ Kemal exécuta à la lettre le plan occidental, il réussit à éloigner la Turquie du chemin de l'islam pour la faire entrer dans le processus de l'occidentalisation aveugle et forcée. En 1924, ce fut le tour du ministère des *awqâf* (œuvres de charité islamiques) d'être aboli, et l'on confia ses missions au ministère de la Culture.

Les mosquées furent fermées en 1925, le gouvernement éradiqua sauvagement tout mouvement religieux dissident et répondit par la violence à toute démarche d'opposition des musulmans. Durant les années 1931 et 1932, on autorisa l'ouverture d'un nombre limité de mosquées, mais sans permettre l'existence de plus d'un lieu de culte dans un périmètre de 500 mètres. On proclama officiellement que l'esprit de l'islam s'oppose au progrès.

Atatürk resserra son carcan autour des mosquées en limitant le nombre d'orateurs rémunérés par l'État à trois cents individus. Il leur ordonna également de consacrer plus de temps durant le sermon du vendredi pour évoquer les affaires de la Nation. Ainsi les sermonnaires devaient parler, durant leur prêche, d'agriculture, d'industrie, de politique nationale, ce qui garantissait au tyran les éloges du peuple. Il commanda également la fermeture des deux lieux de culte les plus réputés d'Istanbul. Il transforma, le premier, la Mosquée Sainte-Sophie en musée et la Mosquée Muhammad al-Fâtih en entrepôt.

Quant à la charia, elle fut naturellement abolie et supplantée par la loi civile qu'on instaura en Turquie en s'inspirant du modèle législatif suisse de 1926. Le calendrier hégirien fut également remplacé par le grégorien.

Dans tout le pays, l'année 1926 se substitua alors à l'année 1345 de l'Hégire.

La Constitution de 1928 ne faisait même plus référence à la Turquie en tant que pays musulman, et l'on modifia également le serment que les hommes d'État devaient prononcer lors de leur investiture. Ainsi ces derniers juraient sur leur honneur d'accomplir leur devoir, au lieu de prêter serment par Allah, comme cela était le cas auparavant.

En 1935, le jour férié hebdomadaire devenait le dimanche, en remplacement du vendredi. En outre, le début de congé du week-end débutait le samedi en milieu de journée pour s'achever le lundi matin.

Le gouvernement négligea totalement l'apprentissage religieux dans les écoles privées, avant de le bannir définitivement des écoles. L'université islamique d'Istanbul connut progressivement la désaffection jusqu'à sa fermeture en 1933.

Le gouvernement d'Atatürk *perfectionna* sa politique d'occidentalisation forcée au point d'interdire par décret le port du tarbouche et d'imposer celui du chapeau à la mode occidentale de l'époque[1].

C'est en 1929 que débuta en Turquie la latinisation de l'écriture de la langue officielle turque qui jusqu'alors s'écrivait en caractères arabes. Les journaux et livres commencèrent à être publiés en lettres latines et l'on mit fin progressivement à l'apprentissage de la langue arabe et perse dans les universités. Les publications en langue

1 *ḥâḍir al-'âlam al-islâmî*, t. 1, p. 115.

turque ne devaient plus être imprimées en caractères arabes. On transféra l'impression des anciennes publications turques rédigées avec des lettres arabes dans d'autres pays : Égypte, Perse et Inde. Les dirigeants réussirent ainsi à provoquer une rupture définitive entre la population turque et son passé islamique d'un côté, et les autres peuples arabo-musulmans de l'autre[1].

Mustafâ Kemal entreprit d'insuffler au sein de son peuple l'idéologie nationaliste. Il se servit pour cela de la thèse de certains historiens. Ces derniers prétendaient que la langue sumérienne, qui appartenait à la plus ancienne civilisation et qui naquit entre le Tigre et l'Euphrate, était à l'origine de la langue turque. Par conséquent, les Turcs possédaient, selon cette théorie, la plus ancienne culture au monde. Kemal pensait ainsi pouvoir substituer cette fabrication idéologique à l'héritage et aux valeurs islamiques qu'il avait fait oublier à son peuple en combattant farouchement l'islam. Il se fit ensuite appeler Atatürk, ce qui signifie le père des Turcs[2].

Le *père des Turcs* entraîna donc son pays dans l'imitation systématique et aveugle de l'Occident. Sur le plan artistique, on érigea des statues, dont celles d'Atatürk, qui se dressaient dans les places publiques des grandes villes. La peinture et la musique se développèrent, et un grand nombre d'artistes européens visitèrent la Turquie, dont la majorité était originaire de France et d'Autriche[3].

---

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*

3 Al-Dasûqî, *al-mas'ala al-sharqiyya*, p. 423-432.

Le hijab était aussi la cible du gouvernement d'Atatürk. On l'interdit en contraignant les femmes à se découvrir. Par la même occasion, le rôle social de l'homme et son statut de responsable du foyer fut relégué en arrière-plan et, au nom de la liberté de la femme, on prôna l'égalité des sexes. Pour imprégner la société de ces idées occidentales, on encouragea les festivités, les danses et autres divertissements auxquels on s'adonnait, hommes et femmes ensemble.

Atatürk voulait montrer l'exemple dans ce domaine. Il avait ainsi organisé son mariage avec Latife, la fille d'un riche notable d'Izmir très lié aux juifs de la région, sur le modèle de ce qui avait cours en Occident. À l'encontre des coutumes islamiques, il parada avec son épouse qui s'exhibait et se pavanait parmi les hommes en tenues de mode, qui mettaient en évidence ses atours, sans la moindre pudeur[1].

Kemal fit aussi traduire le Noble Coran en langue turque, lui faisant ainsi perdre toute la profondeur de sa signification. À cela, il ajouta l'obligation de procéder à l'appel à la prière en langue turque[2].

On modifia également les programmes d'instruction scolaire, et notamment l'histoire pour laquelle on procéda à une réécriture qui mettait en exergue le patrimoine culturel national turc. On en profita pour purger la langue turque des termes arabes et perses, que l'on remplaça par des mots européens d'origine latine.

---

1 *ḥâḍir al-'âlam al-islâmî*, t. 1, p. 116.

2 *Ibid.*

Le gouvernement turc proclama officiellement son orientation politique en faveur d'une consolidation des liens avec l'Europe, tout en dévoilant leur éloignement du monde arabo-islamique. Kemal et ses ministres veillèrent scrupuleusement à empêcher toute réhabilitation de l'islam au sein de la population. Pour cela, ils exercèrent une répression accrue contre toute tentative de restaurer les principes islamiques[1].

Mais la stratégie kémaliste avait des répercussions bien plus éloignées, comme ce fut le cas en Égypte, en Afghanistan, en Iran, dans la région islamique de l'Inde, au Turkestan et ailleurs dans le monde musulman. En effet, elle constitua un encouragement et un soutien en faveur des tendances à l'occidentalisation et au bénéfice des esclaves de la colonisation culturelle. Ces derniers tentaient ainsi de dépeindre la Turquie comme un prétendu modèle de progrès et d'essor. Les journaux égyptiens, tels qu'*al-ahrâm*, *al-siyâsa*, *al-mukattam*, par exemple, ne dissimulaient pas leur enthousiasme face à la Turquie. Tous ces journaux affichaient bien entendu leur hostilité à l'islam et demeuraient sous contrôle des lobbys européens, juifs et maçonniques.

Cette presse joua un rôle significatif dans la justification et la légitimation des politiques kémalistes. Elle soutenait ouvertement le leader turc, n'hésitait pas à citer certains de ses dires tels que : « La nouvelle Turquie n'a plus de liens avec l'islam » ; ou ces journaux relataient encore qu'Atatürk avait une fois laissé tomber le Coran de sa main en disant : « Le progrès des nations ne peut

1 Muḥammad Ḥusayn, *al-ittijâhât al-waṭaniyya*, t. 2, p. 100.

se réaliser avec des lois et des règles datant d'une ère obscurantiste ».

Comme l'avait expliqué l'émir Chakib, la Turquie laïque de Kemal n'était pas un pays qui avait un rapport à la religion tiré du modèle anglais ou français. Cette Turquie-là était plutôt complètement inspirée du bolchévisme russe. En effet, même les nations antireligieuses d'Occident après leurs révolutions ne s'immisçaient pas dans les textes de l'Évangile, ou dans la tenue vestimentaire des hommes et des femmes, ou dans les rites religieux. Ces nations n'avaient pas aboli l'Église[1].

La presse juive aussi promouvait avec insistance cette apostasie, et elle encourageait le leader turc à accentuer la répression contre toute tentative d'opposition islamique. Elle s'ingéniait à faire paraître les massacres et la barbarie perpétrés par Atatürk contre les musulmans, pour des actes d'héroïsme. Les journaux juifs étaient bien évidemment les porte-étendard de toute la propagande croisée pro-occidentale qui, au nom de la liberté de la femme turque, faisait la promotion de la débauche et de la dissolution des mœurs. On présentait ainsi la consommation de boissons alcoolisées, le jeu, la fornication comme les pratiques des gens civilisés et modernes[2].

L'amère réalité est que l'exemple tyrannique d'Atatürk était devenu le modèle à suivre pour tous les dirigeants du monde islamique à son époque et pour ceux qui sont aussi apparus bien après lui. Kemal a aussi largement contribué à justifier le colonialisme occidental

1 Dr Safar al-Hawâlî, *al-'ilmâniyya*, p. 573.

2 *hâdir al-'âlam al-islâmî*, t. 1, p. 117.

qui avait pour finalité d'éradiquer l'islam. La France, par exemple, entreprit de son côté des campagnes d'évangélisation en Afrique du Nord pour dépouiller les peuples de leur foi et de leur religion. Cette nation présentait alors la Turquie comme un modèle pour fournir ainsi aux peuples africains un alibi qui les inciterait à se défaire de leur conservatisme religieux[1].

C'est ainsi que le père des Turcs devint le guru de la plupart des dirigeants des pays musulmans qui ont troqué leur salut dans l'au-delà pour les jouissances trompeuses et éphémères de ce monde.

Quoi qu'il en soit, les musulmans ont tout de même tenté de mener la lutte armée contre ce pouvoir laïque turc, hostile à l'islam. Les soulèvements populaires les plus importants se manifestèrent dans la région du sud-est de la Turquie en 1925, et à Menemen en 1930. Nadhir fut aussi le siège d'un soulèvement que les kémalistes réprimèrent dans le sang, et dont, parmi les victimes, comptait un nombre élevé de théologiens. Suite à cela et en représailles, la région fut délaissée économiquement et culturellement par le pouvoir.

Un mouvement du nom d'*al-nûr* (la lumière), dirigé par le cheikh Badî' al-Zamân Sa'îd Nursî et ses élèves, avait pourtant vu le jour. Ses membres diffusèrent plusieurs épîtres intitulées les *Épîtres de lumière*. Ses publications constituaient des outils d'éveil et de résistance à l'idéologie kémaliste laïque. Ce courant restait pacifique et leur lutte se limitait à la parole. Atatürk tenta de gagner la sympathie du chef du mouvement et d'engager avec lui

1 Dr Safar al-Hawâlî, *al-'ilmâniyya*, p. 573.

le dialogue. Kemal prétendit ainsi qu'inviter les membres du Parlement à la prière provoquerait des dissensions. Sa'îd Nursî lui répondit alors : « La plus importante chose après la profession de foi reste l'accomplissement de la *ṣalât*. Celui qui ne s'en acquitte pas est un traître, et l'autorité du traître demeure illégitime »[1].

On emprisonna ce théologien, puis on le bannit après l'avoir accusé de conspiration contre l'État. Malgré cela, son message continua à se répandre en secret entre les rangs des fidèles, parmi les universitaires et les militaires et les fonctionnaires publics. On fit comparaître l'érudit musulman devant un tribunal où on l'inculpa à nouveau. Atatürk le décrit même comme un *dajjâl* (un imposteur). Sa'îd Nursî prit alors la parole :

> Je m'étonne de voir que ceux qui échangent mutuellement les salutations coraniques, et qui partagent ses paroles et ses miracles, soient contraints de le faire en secret et dans des cercles fermés. Dans le même temps, les apostats sont autorisés à bafouer le Coran ouvertement et en permanence. Après cela, ils osent affirmer qu'agir ainsi constitue un droit inaliénable, car il relèverait selon eux de la liberté individuelle. En revanche, la lumière du Noble Coran, qui illumine encore le cœur de millions de musulmans qui restent attachés à sa Loi, représente pour ces derniers un danger. La menace du Coran est telle que cela justifierait pour eux tous les qualificatifs les plus inconvenants, les plus pernicieux et les plus hypocrites qu'on lui attribue. Écoutez-moi

1 *ḥâḍir al-'âlam al-islâmî*, t. 1, p. 117.

donc, vous qui avez troqué la foi contre les illusions de ce monde, et qui avez adopté la religion de la mécréance absolue. Je déclare avec tout ce qu'Allah m'a accordé de force : faites ce que bon vous semble, car le mieux qui puisse nous arriver est que nos têtes tombent au service de la moindre des vérités que renferme l'islam [...][1]

Suite à ce *procès*, on ramena le théologien à son lieu d'exil, où il séjourna jusqu'en 1947, date à laquelle le pouvoir commença à subir les contraintes des revendications populaires, en faveur du respect de la pratique religieuse[2].

L'orientation politique que poursuivait Atatürk s'est révélée en 1930 puis en 1936 dans le programme de son parti : le Cumhuriyet Halk Partisi (le parti républicain du peuple). Les six fondements de cette ligne politique reprise dans la Constitution turque étaient symbolisés par les six flèches de l'emblème du groupement politique de Kemal. Ces flèches représentaient respectivement : le nationalisme, la République, le peuple, la laïcité, la révolution et la souveraineté de l'État[3].

Atatürk meurt en 1937, après avoir réussi à imposer la laïcité en Turquie au grand dam des musulmans. Le *père des Turcs* succomba après deux ans d'une maladie incurable des reins, à l'origine mystérieuse, qui le terrassait de douleurs chroniques. Son penchant pour l'alcool lui avait également détruit le foie et il souffrait en plus

1 *Ibid.*, t. 1, p. 122.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*, t. 1, p. 116.

d'une forme sévère de polynévrite infectieuse aiguë. Son état physique avait naturellement engendré des répercussions sur sa santé mentale, et l'abattement et la dépression constituaient son quotidien. Le sort final d'un tel dictateur n'a rien d'étonnant, lui qui fut un *exemple* de méchanceté, de tyrannie et d'égoïsme dévastateurs[1].

1 Muhammad Thâbit Shadhlî, *al-mas'ala al-sharqiyya*, p. 242.

7. Les causes de la chute de l'Empire ottoman

Introduction

Les causes qui ont mené à la chute de l'Empire ottoman sont nombreuses, mais la plus fondamentale reste l'éloignement de l'application de la charia. Ce détournement de la Loi d'Allah a généré la détresse et la faillite dans les affaires mondaines. Ses conséquences se sont manifestées dans la vie religieuse, sociale, politique et économique.

Les désordres et les troubles liés à cet abandon de la charia n'ont cessé de s'accumuler et de s'enchaîner jusqu'à affecter tous les aspects de la vie humaine.

Ainsi, Allah a averti la *Umma* dans le Noble Coran par ces Paroles :

> ﴿*Que ceux, donc, qui s'opposent à son commandement prennent garde qu'une épreuve ne les atteigne, ou que ne les atteigne un châtiment douloureux*﴾ (24 : 63).

L'abandon progressif de la législation coranique auquel ont succombé les derniers sultans ottomans a eu de graves répercussions pour l'ensemble de la *Umma*. Les musulmans se sont alors vautrés dans le matérialisme et se sont laissés séduire par les idéologies de la *jâhiliyya*. De tels individus se retrouvèrent alors en proie au doute, à l'angoisse, à la peur et à la lâcheté qui paralyse. Face aux chrétiens, la crainte qu'ils éprouvaient les empêchait d'affronter leur ennemi avec résolution et honneur. Si lors d'un combat ils prenaient leur courage à deux mains, les péchés qu'ils commettaient affaiblissaient les cœurs alors qu'ils se trouvaient devant leurs ennemis. Les musulmans ne ressentaient plus que faiblesse et étroitesse au quotidien :

> ﴿*Et quiconque se détourne de Mon Rappel mènera, certes, une vie pleine de gêne, et le Jour de la Résurrection, Nous l'amènerons aveugle au rassemblement*﴾ (20 : 124).

Durant le règne des derniers sultans ottomans, les peuples musulmans étaient rongés par l'apathie, le manque d'estime de soi et la lâcheté. L'obligation d'ordonnance du bien et d'interdiction du mal avait disparu, et ils héritèrent donc du sort des enfants d'Israël, lorsque ces derniers commirent la même faute :

> ﴿*Ceux des enfants d'Israël qui n'avaient pas cru ont été maudits par la bouche de Dâwûd (David) et de 'Îsâ (Jésus) fils de Maryam (Marie), parce qu'ils désobéissaient et transgressaient. Ils ne s'interdisaient pas les uns aux autres ce qu'ils faisaient de blâmable. Comme est mauvais, certes, ce qu'ils faisaient!*﴾ (5 : 78-79).

Toute communauté qui, à l'instar des juifs, ne respecte plus les commandements d'Allah subira inévitablement le déclin. Le Messager d'Allah ﷺ avait confirmé cet axiome divin par ses dires :

> Par Allah, je vous enjoins expressément d'ordonner le bien et d'interdire le mal, et de vous opposer aux injustices, en contraignant les malfaiteurs à observer la justice et la vérité. Si vous ne le faites pas, Allah vous infligera un châtiment : Il suscitera parmi vous les dissensions et l'animosité, et Il vous maudira comme Il a maudit les enfants d'Israël[1].

Nous pouvons affirmer que c'est durant l'ère ottomane que la transformation des cœurs s'est opérée chez les musulmans. L'obéissance et l'observance des commandements d'Allah ont dès lors été supplantées par la transgression généralisée et la rébellion. Par conséquent, la Tradition d'Allah dans Sa création s'est réalisée :

> ﴿*C'est qu'en effet Allah ne modifie pas un bienfait dont Il a gratifié un peuple avant que celui-ci ne change ce qui est en lui-même. Et Allah est Oyant et Omniscient*﴾ (8 : 53).

Notons que tous les peuples qui se soumettent aux dirigeants qui ont abandonné la Législation d'Allah continueront de subir l'avilissement tant qu'ils ne se dresseront pas face aux transgresseurs, et qu'ils ne s'entraideront pas avec leurs frères en cela.

---

1 Abû Dâwûd, n° 4670.

C'est donc le détournement des derniers sultans ottomans de la charia, et l'abandon des peuples de l'obligation de l'ordonnance du bien et de l'interdiction du mal qui furent des causes décisives dans le changement de la situation. L'hostilité et l'adversité apparurent alors au sein des populations qui subirent toutes sortes de violations : meurtres, vols et viols, dans une société où la charia avait disparu. Les conflits et les luttes armées éclatèrent avec leur lot de calamités. Cette violence exacerba les sentiments de haine et d'adversité qui ont perduré même après la chute de l'Empire.

Pendant ce temps, les ennemis se renforçaient. Les Russes, les Anglais, les Bulgares, les Serbes et les autres se fortifiaient et remportaient des victoires sur les Ottomans. Ces derniers étaient désormais privés de la victoire d'Allah, et leur autorité s'étiola et fut remplacée par la peur et la crainte de l'ennemi.

Les échecs et les épreuves s'accumulèrent tellement que pour finir le déclin prévisible de la nation survint par la domination des mécréants sur les terres d'islam.

Les décrets d'Allah dans Sa création tels qu'exposés dans les sources islamiques, ou révélés par l'histoire, démontrent qu'Allah punit les transgresseurs de Sa Loi. Il châtie ainsi ceux qui prétendent Le connaître, en les soumettant à la domination de ceux qui ne Le connaissent pas (les mécréants). Partant de ce principe divin qui régit la création, on peut affirmer qu'Allah a puni les musulmans de l'Empire ottoman en les assujettissant à la domination chrétienne.

Les péchés pour lesquels Allah fait subir Sa rigueur aux nations ou aux peuples sont de deux types :

— le rejet des Prophètes et de leur Message ;

— le déni des bienfaits d'Allah, par l'arrogance et l'orgueil. Ces deux tares conduisent à repousser la vérité et à mépriser autrui, à se montrer injuste envers le faible et servile face au fort. La perversion, l'excès et la débauche, la vanité et l'infatuation à cause des biens et des richesses constituent alors des manifestations de l'ingratitude du serviteur envers son Créateur. Les bienfaits qu'Allah a accordés ne sont plus dès lors utilisés pour le bénéfice commun et pour promouvoir la justice.

Les derniers sultans et émirs ottomans s'étaient rendus coupables de la seconde catégorie de péchés[1].

À ses débuts, l'Empire ottoman évoluait en se conformant scrupuleusement à la Loi islamique et à la méthodologie des gens de la Sunna dans sa prédication et sa lutte. Les sultans à cette époque s'attachaient à l'application des moyens et des conditions qui ont conduit à l'établissement de l'autorité tels que dévoilés dans le Noble Coran et la Tradition prophétique.

Mais vers la fin de leur règne, les sultans ottomans oublièrent ces conditions et ces prérequis qui assurent le maintien de l'autorité, et ils se sont éloignés des moyens matériels et spirituels qui le garantissaient. Allah a pourtant révélé dans le Noble Coran :

1 Dr 'Alî al-Sallâbî, *dawlat al-muwaḥiddîn*, p. 170.

﴿*Allah a promis à ceux d'entre vous qui ont cru et fait les bonnes œuvres qu'Il leur donnerait la succession sur terre comme Il l'a donnée à ceux qui les ont précédés. Il donnerait force et suprématie à leur religion qu'Il a agréée pour eux. Il leur changerait leur ancienne peur en sécurité. Ils M'adorent et ne M'associent rien et celui qui mécroit par la suite, ce sont ceux-là les pervers. Accomplissez la salât, acquittez la zakât et obéissez au messager, afin que vous ayez la miséricorde*﴾ (24 : 55-56).

Ainsi, les sultans ottomans qui régnèrent vers la fin de l'Empire s'étaient détournés des causes de l'essor des nations pour se rapprocher de ce qui provoquera sa chute définitive. Leur compréhension altérée des fondements de l'islam contribua à ce déclin progressif et fatal.

Ces conceptions erronées de la religion étaient nombreuses, et ce qui suit en est une énumération partielle.

Le principe de l'allégeance et du désaveu constitue un prérequis de la foi

Les sultans de l'Empire ottoman des premiers temps mettaient en application les prescriptions coraniques suivantes :

﴿*Que les croyants ne prennent pas pour alliés des infidèles, au lieu de croyants. Quiconque le fait contredit la religion d'Allah, à moins que vous ne cherchiez à vous protéger d'eux. Allah vous met en garde à l'égard de Lui-même. Et c'est à Allah le retour*﴾ (3 : 28).

﴿*Ô les croyants ! Ne prenez pas pour alliés les juifs et les chrétiens; ils sont alliés les uns des autres. Et celui d'entre vous qui les prend pour alliés devient un des leurs. Allah ne guide certes pas les gens injustes*﴾ (5 : 51).

Ils respectaient aussi cette recommandation prophétique : « Le lien qui maintient la foi le plus fermement consiste en l'allégeance et le désaveu pour Allah et en l'amour et la haine pour Allah »[1].

Toutefois, durant les deux derniers siècles de l'ère ottomane (18e et 19e siècle), la compréhension de ce fondement de la foi islamique a été altérée. La propagation de l'ignorance dans les différentes régions de l'Empire et dans les pays musulmans en constituait la raison principale. Cette absence de connaissance généralisée des principes de base de l'islam était elle-même liée à la disparition de savants engagés et sincères capables d'éclairer la voie et de guider la *Umma*.

Les dirigeants et les sultans à cette époque affichaient déjà leur sympathie et leur allégeance aux ennemis mécréants, au lieu de s'allier aux croyants. L'inclination de ces dirigeants vers les impies était encouragée par le développement des nations chrétiennes, alors que les musulmans avaient déjà bien entamé leur période de déclin. Le contexte tragique des terres d'islam dans lesquelles vivaient les populations contribua ainsi à ébranler leur attachement à ce principe de la foi islamique[2].

La situation des musulmans au quotidien révélait leur décadence, leur indigence, leur faiblesse, leur

1 *saḥîḥ al-jâmi' al-ṣaghîr*, n° 2536.

2 'Alî Zahrânî, *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 142.

ignorance, la maladie, et l'entretien des mythes. En revanche, l'Europe symbolisait le progrès. Ce contexte a conduit à l'affaiblissement chez les musulmans de l'attachement à ces principes de leur foi que constituent l'allégeance et le désaveu.

Quoi qu'il en soi, cela ne justifie pas pour autant l'attitude de ceux qui se sont laissés abuser par le contexte européen. Si la foi avait été fermement ancrée en eux, les caprices et les fantaisies des mécréants ne les auraient pas influencés et les vagues déferlantes du matérialisme et de la puissance occidentale ne les auraient pas engloutis. En effet, les premières générations de croyants, parmi les Compagnons, se sont élevés par la foi au-dessus de la domination et de la tyrannie des impies de La Mecque. C'est même durant les périodes de défaite que la foi demeure décisive pour ceux qui y restent attachés :

> ﴿*Ne vous laissez pas battre, ne vous affligez pas alors que vous êtes les supérieurs, si vous êtes de vrais croyants*﴾ (3 : 139).

Malgré tout, la foi en ce pilier du dogme islamique restait relativement bien présente dans les esprits et les cœurs au sein des foules. Le sentiment d'appartenance à la même communauté existait chez chacun et en dépit des frontières, les persécutions et les épreuves que subissaient certains musulmans dans une région affectaient les autres ailleurs. Certains prenaient part à la lutte aux côtés de leurs frères pour repousser les envahisseurs et pour la Cause d'Allah. On peut donc dire que dans une large mesure ils donnaient vie à la parole du Messager d'Allah ﷺ : «[...] ne forment qu'un seul corps dont la

blessure d'un membre affecte l'ensemble par l'insomnie et la fièvre »[1].

D'ailleurs nous avons évoqué auparavant comment les musulmans du Hedjaz et de Libye avaient secouru leurs frères Égyptiens lors de l'occupation française en 1798. De même, nous avons exposé l'engagement des musulmans à l'époque où le sultan 'Abd al-Ḥamîd II cherchait à diffuser l'idéologie de la *jâmi'a al-islâmiyya*. Nous avons dévoilé l'appel du sultan pour unifier la *Umma* afin que cette dernière fasse front à la domination européenne et russe, entre autres. Cette revendication avait rencontré un franc succès auprès des musulmans qui partout l'ont bien accueillie, indépendamment de leur langue, de leur couleur ou de leur pays d'origine. La contribution financière importante des musulmans au projet du chemin de fer du Hedjaz fut un indice probant de cet engagement volontaire. Rappelons que les populations participèrent à hauteur d'un tiers du budget global du projet.

On peut donc affirmer que le lien d'appartenance religieuse chez les musulmans demeurait somme toute relativement solide, malgré les nombreux errements qui semblent indiquer la présence d'un climat de dissensions. Certes, ces dernières n'étaient pas absentes et elles étaient entre autres attisées par les différentes écoles de *kalâm* (théologie spéculative), de jurisprudence et les confréries soufies. Mais le pilier de la foi du *walâ' wal-barâ'* (l'allégeance et le désaveu) demeurait encore intact chez un grand nombre.

1 Al-Bukhârî, n° 6011.

Cette réalité avait d'ailleurs fait comprendre aux ennemis de l'islam que le dogme de l'islam représente le rempart, la muraille infranchissable qui se dresse devant leurs conspirations et leurs tentatives d'éradiquer l'islam et ses adeptes.

Pour cette raison, ils entreprirent alors de détruire et d'aplanir ce rempart en ayant recours aux services de leurs agents qui se trouvaient en terres d'islam, et qui détenaient l'autorité. Ce fut le cas par exemple de Mahmûd II, mort en 1839. Ce dernier avait pris la tête d'un mouvement pro-occidental nommé *al-iṣlâḥ*. Ce sultan ottoman avait décidé d'abolir le principe de base du dogme islamique de l'allégeance et du désaveu, et avait tenté de l'extirper des cœurs des croyants. Dans un de ses discours, il avait ainsi clairement déclaré :

> À compter de ce jour, je veux que le musulman ne se distingue des autres qu'à la mosquée, ainsi que le chrétien à l'église ou le juif à la synagogue. Dès l'instant où chacun d'eux se tourne vers moi pour me saluer, tous doivent bénéficier des mêmes droits et de ma protection paternelle.
>
> À partir de cette époque, les chrétiens et adeptes des autres cultes ont bénéficié d'une grande liberté[1].

Durant cette période, les écoles grecques et arméniennes orthodoxes se sont répandues largement sur le territoire avec les encouragements et la protection de ce

1 Dr al-Bahrawî, *ḥarakat al-iṣlâḥ fî 'aṣr al-sulṭân Maḥmûd al-thânî*, p. 214.

sultan[1]. Certains militaires postés en garnison avaient protesté, dans une des provinces de l'Empire, car on voulait leur imposer de porter un blason en forme de croix sur la poitrine, selon le modèle autrichien. Les mutins renvoyèrent le pacha dépêché par le sultan[2].

Mahmûd II, toujours dans le cadre de sa politique *égalitaire*, autorisa aussi les chrétiens à porter le tarbouche en remplacement de leur ancienne calotte. Ces derniers n'étaient dès lors plus reconnaissables parmi la population. Cette permission suscita une joie immense parmi les populations chrétiennes. Après cela, ce sultan tenta d'imposer ce tarbouche rouge aux théologiens de l'islam qui se coiffaient alors d'un turban. Mais ces derniers refusèrent ce code vestimentaire et Mahmûd II, pour faire oublier sa bévue, proclama dans la foulée la lutte contre les Russes[3].

Une des erreurs les plus tragiques commises par ce sultan a été d' « avoir recours à des officiers qui avaient promis allégeance à la Russie. L'Empire a ignoré pendant longtemps ces liens, et les Russes possédèrent, grâce à cette terrible négligence, des espions au sein de la nouvelle armée du sultan. Ces agents ont ainsi pu fournir au tsar des informations stratégiques sensibles »[4].

Rappelons que l'Empire ottoman a essuyé des défaites cuisantes de la part des armées russes, en raison de la présence de ces espions dans son armée.

---

1 *Ibid.*, p. 214.
2 *Ibid.*, p. 258.
3 *Ibid.*, p. 261.
4 *Ibid.*, p. 247.

Ceci n'est qu'un exemple frappant du manque d'attachement au principe de l'allégeance et du désaveu, et de la négligence de la part de certains sultans à l'égard de ce fondement de la foi.

On peut aussi mentionner le cas du pacha Muḥammad 'Alî d'Égypte, qui se trouvait sous l'influence totale de l'Occident au point de se conformer à la lettre à ses directives politiques. Durant son long règne de près de quarante-cinq années, cet émir était constamment entouré de mécréants. Il veillait à gagner leur sympathie, leur témoignait toute sa considération, les imitait aveuglément jusqu'à adopter leurs usages et leurs lois. En parallèle à cela, il se montrait impitoyable et méprisant envers les musulmans. Cet homme avait abandonné totalement le principe d'*al-walâ' wal-barâ'*, afin de contenter ses maîtres croisés d'Occident, pour lesquels il asservissait son peuple pour préserver les intérêts juifs. Son entourage était essentiellement constitué de chrétiens et d'Israélites qui s'étaient infiltrés dans son gouvernement et son palais. On comptait en particulier, parmi ses proches et ses conseillers, les Arméniens très hostiles à l'islam, qui se joignaient à lui pour spolier les richesses de l'Empire[1].

Muḥammad 'Alî avait aussi ouvert les portes de l'Égypte aux explorateurs et autres *chercheurs* croisés d'Occident pour leur faciliter les fouilles et les découvertes archéologiques. Ces derniers en profitèrent évidemment pour procéder à une étude minutieuse du terrain. Cet émir leur fournissait même toute l'aide utile et nécessaire

1 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 165.

à leurs travaux[1]. Les Occidentaux ont ainsi pu étudier en détail les sites sensibles et les points stratégiques, ce qui leur a été par la suite d'un secours précieux lors de l'invasion de l'Égypte en 1882. On sait en effet que la plupart de ces *archéologues* étaient d'origine britannique et que la mission de ces derniers dépassait le simple cadre culturel. C'est ce qu'a dévoilé un orientaliste dans son ouvrage, *Le Moyen-Orient, sociétés et cultures*, en ces termes :

> [...] toutes les fouilles entreprises dans les pays musulmans n'ont eu pour objectif que de mettre à jour les vestiges des civilisations antéislamiques. Certes, nous ne nous attendons pas à ce que les musulmans abandonnent leur foi pour adopter des croyances d'avant l'islam. Mais nous nous contenterons déjà de les distraire de leur attachement à l'islam en faisant miroiter devant eux ces autres cultures [...][2]

À la lumière de ce témoignage, l'obstination des chrétiens d'Occident à vouloir retourner chaque pierre en terres d'islam, en y consacrant un budget exorbitant, pour déterrer quelques reliques millénaires, devient plus claire. Les Français se tenaient à la tête de ce mouvement aux visées pernicieuses, suivis de près par les Anglais[3].

Le professeur Muḥammad Quṭb, qu'Allah lui fasse miséricorde, avait écrit à ce sujet :

---

1 *Ibid.*, t. 1, p. 170.

2 Muḥammad Quṭb, *wâqi'unâ al-mu'âṣir*, p. 202.

3 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 171.

> Le dessein pervers que les croisés emportaient avec eux lors de leurs excursions à travers les terres d'islam consistait à dévoiler par leurs fouilles les vestiges enfouis d'anciennes civilisations. Cette manœuvre visait à préparer le terrain pour éradiquer l'attachement à l'islam[1].

Muḥammad 'Alî avait également contribué à concrétiser la stratégie des ennemis de l'islam dans la péninsule Arabique en s'opposant au courant salafiste. Ainsi le khédive d'Égypte, sous prétexte de vouloir aider le sultan à rétablir son autorité perdue en Arabie, avait soutenu les Britanniques et les Français. Ces derniers percevaient le pouvoir saoudien de l'époque comme une menace à leurs intérêts dans le Golfe et la mer Rouge[2].

Les troupes que Muḥammad 'Alî envoya contre les musulmans d'Arabie étaient dirigées par plusieurs officiers français et des chrétiens[3]. Cette opération militaire avait réjoui aussi bien les Français que les Britanniques. L'ambassadeur français adressa ainsi au nom de la France ses remerciements et sa gratitude à celui qu'elle considérait comme un défenseur de la modernité en Orient[4].

À cela s'ajoutèrent les mesures de restrictions que le khédive d'Égypte imposa aux savants et théologiens d'al-Azhar. Il réduisit, par exemple, leurs subventions. Il prit le contrôle des biens qui provenaient des œuvres de charité que gérait cette université islamique et les plaça

1 Muḥammad Quṭb, *wâqi'unâ al-mu'âṣir*, p. 202.
2 *qirâ'a jadîda fî târîkh al-'uthmâniyyîn*, p. 189.
3 *Ibid.*, p. 187.
4 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 174.

sous l'autorité de l'État. Cela lui permit alors d'exercer un contrôle total sur les professeurs de sciences islamiques d'al-Azhar[1]. Les petites écoles qui enseignaient le Coran et dispensaient une instruction de base aux enfants musulmans subirent également la rigueur de Muhammad 'Alî. Après avoir placé sous son autorité exclusive les biens d'*al-awqâf*, il priva ces *madrasa* de financement, ce qui causa leur fermeture[2].

Selon Muhammad 'Abduh, le khédive d'Égypte s'était livré à une véritable dilapidation des biens saisis des œuvres de charité, dont ceux d'al-Azhar. 'Abduh a expliqué que la part restante de ces biens ne représentait qu'un millième de l'ensemble des recettes. Il précise que le pacha a dépensé des donations qui étaient gérées par al-Azhar, ce qui représentait un revenu de cinq cent mille guinées par an si elles avaient été conservées. De ces biens que le khédive avait saisis, il n'attribuait qu'un montant annuel de quatre mille guinées à l'université. En revanche, le dispendieux gouverneur n'hésitait pas à distribuer généreusement ces biens pour financer son programme d'occidentalisation du pays, et les fouilles que nous avons évoquées plus haut.

Cette politique dévastatrice qu'avait mise en place Muhammad 'Alî et qu'il imposa aux musulmans s'inscrivait en droite ligne de la stratégie des croisés que les Français n'étaient pas parvenus à achever du temps de leur occupation. Ce fait est corroboré par l'historien Toynbee qui a écrit : « Muhammad 'Alî était un

1 *qirâ'a jadîda fî târîkh al-'uthmâniyyîn*, p. 189.
2 *'ajâ'ib al-athâr*, t. 3, p. 478.

dictateur qui, en Égypte, a réussi à donner corps aux idées napoléoniennes »[1].

Muḥammad 'Alî Pacha était incontestablement une fabrication au service de l'Occident, quel que soit le moyen par lequel il était parvenu au pouvoir. Les Français possédaient un intérêt particulier à lui faciliter l'accès à l'autorité, mais l'habileté et l'audace du personnage ont pu aussi y contribuer. Les deux facteurs peuvent aussi avoir été à l'origine de sa prise de pouvoir. Quoi qu'il en soit, cela ne change rien au fait que le khédive d'Égypte était devenu un instrument de la politique occidentale. On retrouve d'ailleurs chez lui les traits de caractère que les impérialistes occidentaux aiment à voir chez les dictateurs qu'ils mettent en place : la folie des grandeurs, la cruauté, la méchanceté et le manque ou l'absence de sentiment religieux[2].

Cela explique que Muḥammad 'Alî, tout au long de son long règne, ait œuvré sans relâche à éradiquer le principe islamique de l'allégeance et du désaveu, usant en cela des tous les moyens répressifs et de terreur sur l'ensemble du pays. Il était bien déterminé à extirper du cœur des musulmans ce fondement et à le faire disparaître définitivement[3].

Malgré l'auréole dont il fut coiffé par les orientalistes et autres historiens nationalistes laïques, au nom des quelques réformes qu'il a entreprises dans plusieurs domaines (économique, militaire...), ce dictateur détes-

1 *qirâ'a jadîda fî târîkh al-'uthmâniyyîn*, p. 182.
2 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 181.
3 *Ibid.*

tait les musulmans. Sa biographie témoigne de son mépris affiché pour ces derniers, et ces mots qu'il avait prononcés le confirment :

> Soyez assurés que mes décisions ne sont en rien motivées par un quelconque sentiment religieux, car vous savez du reste que je me suis affranchi de ces considérations auxquelles est attaché mon peuple [...] Vous pensez peut-être que mes sujets sont des ânes et des bœufs, ce qui du reste n'est pas faux, et je ne l'ignore pas également[1].

Muḥammad 'Alî compte aussi *à son actif* sa participation dans l'invasion et l'occupation de l'Algérie par les Français. Il s'apprêtait d'ailleurs lui-même à envahir ce pays, bien sûr avec les bénédictions de la France et pour la servir. Cependant, les notables de sa cour avaient réussi à calmer ses ardeurs de crainte d'attiser la colère des musulmans et que ces derniers ne découvrent sa trahison. Le khédive abandonna donc l'initiative, et il s'est dès lors contenté d'approvisionner l'armée française en récoltes[2].

Le docteur Sulaymân Ghanam soutient quant à lui que les Britanniques avaient eu connaissance du projet de Muḥammad 'Alî d'une campagne en Algérie, ce qui n'était pas du tout de leur goût. Ils le menacèrent de détruire sa flotte, pour lui faire oublier cette idée.

Ce n'était là qu'un exposé rapide concernant un des pachas de l'Empire ottoman qui avait œuvré directement à affaiblir chez les musulmans l'attachement au principe

---

1 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 188.
2 Ḥusayn Muannas, *al-sharq al-islâmî*, p. 311.

d'*al-walâ' wal-barâ'*. C'est par sa politique répressive et terroriste et en empruntant la voie de l'occidentalisation forcée que Muhammad 'Alî s'est imposé comme le pionnier de ce courant au sein du monde arabo-musulman à l'époque ottomane. Ses enfants et petits-enfants ont poursuivi dans cette voie après lui, et ont persisté à semer les graines de cette politique ainsi que la laïcité. Chacun d'eux a rivalisé dans l'allégeance à l'Occident et dans la quête de la satisfaction et de l'estime des Occidentaux[1].

On peut donc conclure qu'un bon nombre de sultans et pachas de l'Empire ottoman avaient excellé dans l'art de s'attirer les faveurs des mécréants et dans leur allégeance, en s'entourant de ces derniers au détriment des croyants. Leurs politiques ont contribué à éloigner les musulmans du principe d'allégeance qui relève de la foi islamique, et à altérer ce fondement. Cela a eu pour conséquence d'aliéner la nature du pouvoir ottoman et son identité, et l'Empire perdit ainsi sa plus importante composante. Ses ennemis n'avaient plus qu'à le cerner, pour le dépecer avec rage.

La compréhension erronée du concept d'adoration (*'ibâda*)

La compréhension juste de la notion d'adoration constitue une des conditions qui mène à l'établissement de l'autorité en islam. Cet autre prérequis, les premiers sultans ottomans l'avaient bien assimilé et compris en

1 *al-inhirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 189.

conformité avec la Révélation coranique, la Tradition prophétique et l'exemple des pieux pionniers de l'islam.

Ils savaient que l'islam, dans ses prescriptions et ses pratiques, est entièrement dédié à la dévotion envers Allah tout comme le but existentiel de l'homme et la seule raison d'être de cette création résident dans la vénération d'Allah, et son adoration dans l'acception la plus large du terme :

> ﴿*Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent*﴾ (51 : 56).

Cet appel à l'adoration constitue le Message ultime de tous les prophètes depuis Noé jusqu'à notre Messager Muḥammad ﷺ :

> ﴿*Nous avons envoyé Nûḥ (Noé) vers son peuple. Il dit : « Ô mon peuple, adorez Allah. Pour vous, pas d'autre divinité que Lui. Je crains pour vous le châtiment d'un jour terrible »*﴾ (7 : 59).
>
> ﴿*Nous avons envoyé dans chaque communauté un Messager [pour leur dire] : « Adorez Allah et écartez-vous du ṭâghût ». Alors Allah en guida certains, mais il y en eut qui ont été destinés à l'égarement. Parcourez donc la terre, et regardez quelle fut la fin de ceux qui traitaient [Nos messagers] de menteurs*﴾ (16 : 36).
>
> ﴿*Et Nous n'avons envoyé avant toi aucun Messager à qui Nous n'ayons révélé : « Point de divinité en dehors de Moi. Adorez-Moi donc »*﴾ (21 : 25).

Les premiers Ottomans possédaient une approche saine en ce qui concerne le concept d'adoration auquel

ils accordaient une portée large qui englobait tous les aspects de l'activité humaine :

> ﴿*Est-ce que celui qui était mort et que Nous avons ramené à la vie et à qui Nous avons assigné une lumière grâce à laquelle il marche parmi les gens est pareil à celui qui est dans les ténèbres sans pouvoir en sortir? Ainsi on a enjolivé aux mécréants ce qu'ils œuvrent. Ainsi, Nous avons placé dans chaque cité de grands criminels qui y ourdissent des complots. Mais ils ne complotent que contre eux-mêmes et ils n'en sont pas conscients*﴾ (6 : 122-123).

À l'ombre de cette compréhension juste qu'ils détenaient de l'islam, leurs actions pour agrandir et renforcer l'autorité de l'Empire restaient florissantes. Cela était aussi le cas dans le domaine éducatif et de l'enseignement du Noble Coran et des sciences islamiques. Les Ottomans défendaient aussi l'islam par la lutte qu'ils livraient alors contre les mécréants et les hypocrites. Ils étaient au service des musulmans et recherchaient les moyens qui leur permettaient l'établissement de leur autorité.

Dans un tel contexte, on a pu voir ainsi des théologiens tels que l'érudit Âq Shams al-Dîn combiner le savoir religieux qu'il dispensait aux musulmans et sa connaissance des plantes médicinales et de la pharmacologie qu'il développait aussi au bénéfice de la communauté. Ainsi, ce savant, à travers la quête et la transmission des sciences religieuses et de son savoir-faire profane, accomplissait une œuvre de dévotion à Son Créateur. Il a réalisé de nombreuses recherches dans le traitement par les plantes des maladies de l'appareil digestif et a

rédigé un ouvrage sur le thème. Il a même consacré de son temps à des méthodes pour soigner le cancer. Tout cela ne l'a pas empêché pour autant de combattre dans les rangs de l'armée du sultan Muhammad al-Fâtih. Il fut également un éducateur pour les Ottomans, et même pour le sultan lui-même. Il encourageait à l'obéissance à Allah, à la réforme de l'âme, et il ordonnait le bien et interdisait le mal.

À titre d'exemple, voici une anecdote qui s'est déroulée après la prise de Constantinople entre ce cheikh et le sultan Muhammad al-Fâtih. Ce dernier, après cette victoire, souhaitait rejoindre l'érudit dans sa retraite spirituelle. Mais Âq Shams al-Dîn l'en découragea et il lui alors : « Si tu t'adonnes à la retraite spirituelle, la fonction de sultan perdra à tes yeux tout charme et tout prestige. Si cela se produisait, les affaires des musulmans en pâtiraient et Allah se vengerait de nous. La retraite spirituelle n'a pour vocation que d'instaurer la justice [...] ». Le théologien recommanda ensuite au sultan de réaliser certaines réformes et le conseilla.

Le bon sens et la raison guidaient l'Empire à cette époque où les savants engagés et sincères de l'islam assuraient leur rôle de conseiller et d'instructeur. L'essor qu'a connu le règne du sultan Muhammad al-Fâtih n'a donc rien d'étonnant dans une telle atmosphère qui a permis le progrès dans toutes les sphères de la vie humaine : politique, économique, militaire, sociale et scientifique. On doit attribuer ce développement à l'approche saine et juste que possédaient les Ottomans du

concept d'adoration à cette période où régnait l'ordre de notre remarquable charia.

L'époque glorieuse de l'Empire ottoman confirme l'essor et les progrès excellents qui marquent cette période et qui se sont traduits par des découvertes dans tous les domaines. En géographie, à l'époque des sultans Selim I et Sulaymân al-Qanûnî est apparu le fameux Piri Reis. Ce dernier était un habile cartographe, né en 1465 et mort en 1554, qui était un précurseur dans l'art de la reproduction des cartes géographiques à l'époque ottomane. Il fut notamment l'auteur de deux cartographies essentielles. La première était celle de l'Espagne, de l'Afrique de l'Ouest, de l'océan Atlantique et des côtes du continent américain. Il présenta ce travail au sultan Selim I en Égypte en 1517 et le document, qui porte la signature de Piri Reis, se trouve actuellement au Musée de Topkapi d'Istanbul. La seconde carte dessinée par le géographe se trouve au même endroit et représente les côtes du Groenland jusqu'en Floride.

Notons au passage que la représentation cartographiée du continent américain par Piri Reis reste la plus ancienne jamais réalisée. Signalons aussi que le 26 août 1956, l'université de Georgetown aux États-Unis organisa un séminaire qui avait pour thème les cartes géographiques de Piri Reis. Tous les géographes, participants de ce colloque, reconnurent que la réalisation de ces cartographies constituait un phénomène extraordinaire. Reis possédait en effet la connaissance de l'existence du continent américain avant sa découverte officielle, comme le confirme ce qu'il avait écrit : « L'océan de l'Ouest—

c'est-à-dire Atlantique — est immense et il s'étend sur une largeur de 4000 miles vers l'ouest depuis le détroit de Gibraltar. En parcourant ce gigantesque océan, on aboutit à un continent, celui d'Antiliya ». Antiliya, qui signifie *le monde,* fait référence ici à l'Amérique. Reis avait aussi écrit que ce continent avait été découvert en 1465, soit près de 27 années avant Colomb[1]. L'ouvrage que Piri Reis nous a légué sur l'océanographie, et qui renferme des représentations cartographiques, a suscité l'étonnement des scientifiques modernes aux États-Unis et en Europe. Ses découvertes ont été confirmées par la science contemporaine.

Le père jésuite Lineham, qui fut directeur du centre d'observation météorologique de Weston, aux États-Unis, avait fait remarquer quant à lui le génie de l'amiral ottoman Piri Reis dans le domaine géographique. Il a écrit :

> Les cartes géographiques de Piri sont d'un degré d'authenticité qui reste inexplicable. D'autant plus qu'elles présentent clairement des endroits qui n'avaient pas encore été découverts à son époque, au seizième siècle [...] L'aspect le plus étonnant, qui révèle la maîtrise de Piri de la cartographie, est la représentation très détaillée qu'il fit de l'Antarctique. Or, cette partie du monde n'a été découverte qu'en 1952, c'est-à-dire durant la seconde moitié du vingtième siècle. En outre, nous n'avons découvert l'Antarctique que grâce aux appareils modernes de réflectivité acoustique. Avant l'amiral ottoman

1 *al-'uthmâniyyûn fil-târîkh wal-ḥaḍâra,* p. 382.

> Piri Reis, soit jusqu'au seizième siècle, personne n'avait connaissance de l'existence de l'Antarctique qui était alors complètement recouvert de glace en permanence[1].

Comme chacun sait, l'Antarctique constitue le sixième continent de notre planète et il est situé dans l'hémisphère sud.

Ce père jésuite ne fut pas le seul à éprouver de la stupeur face à cette découverte. D'autres scientifiques et auteurs ont ressenti la même surprise en comparant les photographies par satellite prises de la Terre au vingtième siècle avec les cartes de Piri qui datent du seizième siècle. La ressemblance reste frappante et inexplicable[2].

Le progrès qu'a connu l'Empire à son époque florissante concernait tous les domaines : scientifique, social, politique et militaire. Cette dynamique dans l'Empire et dans la *Umma* avait été insufflée par l'approche saine que les musulmans possédaient à propos du concept d'adoration dans sa signification la plus large. Plus tard, on a limité cette notion aux pratiques rituelles dont on s'acquitte telles des coutumes héritées. Ces dernières n'influencent plus le quotidien du pratiquant, sauf peut-être au moment de leur accomplissement. Les autres aspects de l'islam ont été séparés de la notion d'adoration, qu'on a restreinte aux pratiques rituelles et dont on a exclu le reste, tels que la lutte par exemple, ou les relations sociales ou les transactions financières, etc. Pourtant, la grande majorité des musulmans, si ce n'est tous, admettent que

1 *Ibid.*, p. 383.
2 *Ibid.*, p. 384.

l'islam ne consiste pas uniquement à s'acquitter des actes de dévotion obligatoires. Malgré cela, ils négligent tous les autres principes de l'islam, les ignorent, et ne leur accordent plus l'importance qu'ils méritent. Certains prédicateurs appellent même ouvertement à l'abandon de ces composantes de l'islam et restreignent l'islam aux pratiques rituelles. La lutte, l'interdiction du mal, la résistance à la tyrannie et au colonialisme, la dénonciation de l'injustice et toutes les actions qui profitent aux musulmans et qui restent d'intérêt public ; tout cela pour cette catégorie d'individus, qui à notre époque décadente sont nombreux, relèveraient du superflu qui distrait de l'adoration d'Allah.

Mais à l'époque où les critères de vertu et de piété englobaient l'ensemble des obligations islamiques qu'elles soient pratiques rituelles individuelles, lutte, science, justice ou œuvres d'utilité publique, le tout accompli dans un esprit de droiture et d'excellence ; à cette époque, tout cela était lié directement à l'adoration sincère d'Allah l'Unique. De nos jours, ces critères de vertu et de piété sont désormais limités aux rites[1].

Cette volonté de restreindre la notion d'adoration et de la séparer des autres aspects de l'islam a ainsi contribué à affaiblir la conscience politique, et l'engagement social et moral.

Cette altération de la signification du concept islamique de dévotion a engendré bien évidemment des conséquences néfastes, dont les plus sérieuses sont :

1 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 100.

— Les rites sont devenus des usages coutumiers, qui n'influencent plus la vie des individus qui les ont dissociés des autres aspects de l'islam. Étant ainsi séparés du quotidien, ils ne peuvent exercer l'impact qu'ils devraient avoir. La prière par exemple, au sujet de laquelle Allah a dit : ﴿*En vérité, la ṣalât préserve de la turpitude et du blâmable*﴾ n'assure plus ce rôle chez le pratiquant et ne constitue plus une entrave au mal et à la débauche. Comment pourrait-il en être autrement, alors que la dévotion et l'adoration ne se limitent plus qu'à l'accomplissement des pratiques rituelles?

— La négligence vis-à-vis des autres actes de dévotion de l'islam, car chez la plupart ils n'appartiennent plus à la catégorie des actes d'adoration. On voit ainsi des musulmans qui prient cinq fois par jour à la mosquée, et qui à l'extérieur sur le parvis de la mosquée, se parjurent; vendent ou achètent frauduleusement; maltraitent leur prochain; sont impliqués dans l'usure; médisent, etc. Ces pratiquants de l'islam n'éprouvent de surcroît aucun embarras, aucun remords. Face à ces actes, ils restent sereins et apaisent leur conscience par des génuflexions.

— La prédominance de l'individualisme et l'absence de solidarité. On remarque ainsi que les musulmans se soucient essentiellement des bons usages individuels tandis que les incivilités ne les dérangent pas. On voit ainsi des musulmans qui possèdent une hygiène personnelle irré-

prochable, mais qui n'hésitent pas à jeter leurs détritus sur la route. Ils oublient que « libérer le chemin d'un obstacle constitue une branche de la foi », comme l'explique le hadith[1]. Le musulman peut ainsi connaître toutes les conditions de la purification rituelle sans pour autant éprouver de gêne à souiller les endroits où se réunissent les gens, ou sans se sentir embarrassé par les incivilités qu'il commet et que l'islam condamne[2].

La compréhension erronée du concept de dévotion en islam qui la limite aux pratiques rituelles a conduit au développement de l'individualisme et à l'abandon des questions d'intérêt collectif.

Le fait d'avoir érigé les rites au rang de seuls véritables actes d'adoration a mené les musulmans à se contenter de ce formalisme religieux et rituel qui les a éloignés de l'engagement et de l'action.

On lit le Noble Coran et sa lecture remplace alors la mise en pratique, telle que celle des versets qui appellent à la lutte. On oublie de méditer, de contempler la création. On craint d'instaurer la justice sur terre, ou d'appliquer la Loi d'Allah. On refuse de faire profiter autrui des bienfaits d'Allah, alors que tous ces actes constituent aussi l'adoration. Le Messager d'Allah ﷺ se préparait soigneusement à combattre les idolâtres conformément aux prescriptions divines, et ensuite il invoquait Allah pour obtenir la victoire. Mais les musulmans de nos jours prononcent des invocations, conformes ou inventées, et ont abandonné

1 Muslim.

2 Muḥammad al-Mubârak, *al-mujtamaʿ al-islâmî al-muʿâṣir*, p. 66.

le recours aux moyens. Ils veulent ainsi la subsistance, la guérison, la victoire, sans avoir recours aux moyens islamiques légaux par lesquels Allah a garanti leur obtention. Ils se contentent d'invoquer et de prononcer des formules particulières, qu'ils ont peut-être même forgées, certains utilisent des talismans, visitent des mausolées, prononcent des oraisons inventées, etc.[1]

Comme nous l'avons déjà mentionné, cette approche erronée liée à la question de la dévotion et sa limitation aux rites a de facto exclu tous les autres actes de la sphère de l'adoration. L'action politique ne constitue plus dès lors un domaine qui préoccupe les musulmans, y compris les démarches qui consistent à demander des comptes aux dirigeants et à les conseiller afin que la Loi d'Allah soit appliquée, et que la justice règne dans la vie des hommes.

Sayyid Qutb, qu'Allah lui fasse miséricorde, a décrit de manière édifiante et dénoncé la situation de ceux qui cherchent à limiter la dévotion à Allah aux pratiques rituelles. Ainsi, il a écrit :

> En réalité, si la véritable nature de l'adoration consistait simplement en l'accomplissement des pratiques rituelles, elle n'aurait pas mérité une si généreuse attention de la part des Messagers. Elle n'aurait pas requis autant de brillants efforts déployés par les prophètes, paix et bénédiction sur eux. Les croyants et les prédicateurs n'auraient pas eu également à endurer autant d'épreuves et de souffrances, à travers

1 *Ibid.*, p. 69.

les âges. Tous ces sacrifices n'ont été consentis que pour affranchir les hommes de l'asservissement d'autres hommes, et pour les ramener à l'obéissance à Allah dans toute chose. Toutes ces peines n'ont pour finalité que d'instaurer un mode de vie à part entière pour le bien-être en ce monde et dans l'autre[1].

Ces mots restituent la signification de *'ibâda* (l'adoration) dans sa plus large acception. C'est ainsi que les premiers Ottomans l'avaient comprise et mise en pratique au quotidien. En la concrétisant autour d'eux sur terre. Ils imposèrent ainsi l'autorité, qu'Allah leur avait accordée, aux autres royaumes et assujettirent les tyrans de ce monde. L'étendard de l'islam flottait alors bien haut sur de vastes étendues de cette planète.

Puis, cette approche s'est altérée chez eux, et on la restreignit à la pratique rituelle. Dès lors, la détermination à établir le modèle islamique dans sa globalité s'est étiolée, et la faiblesse engendra le déclin, puis la chute.

Nous pouvons donc affirmer que les échecs militaires de l'Empire ottoman, ses crises économiques, sa décadence morale, ses tares sociales, sa faillite idéologique, son immobilisme religieux et son retard avaient pour cause une approche superficielle de l'islam. Cette situation était notamment directement liée à la compréhension erronée du concept de *'ibâda*.

En effet, le jour où la prescription divine : [...] *et préparez [pour lutter] contre eux tout ce que vous pouvez comme*

1 *fî zilâl al-Qur'ân*, t. 4, p. 1938.

force, constituait un acte de dévotion, au même titre que les autres, personne n'osait alors envahir et piller les pays musulmans. De même, lorsque le commandement prophétique : *la quête de la science reste une obligation*, était de vigueur, le retard scientifique n'existait pas, et les savants musulmans instruisaient et formaient les Européens dans leurs écoles et universités. Quand les croyants se conformaient à cette recommandation : *c'est Lui qui vous a soumis la terre, parcourez donc ses grandes étendues. Mangez de ce qu'Il vous fournit. Vers Lui est la Résurrection*, en tant qu'acte de dévotion, les sociétés islamiques comptaient parmi les plus riches sur terre.

Lorsque les musulmans adoraient Allah par l'observance de cette Tradition : «*chacun rendra des comptes pour les personnes dont il a la charge*», et que le dirigeant avait conscience de sa responsabilité vis-à-vis de ses sujets, la pauvreté n'existait pas dans la société islamique. En effet, la solution de l'islam pour endiguer ce fléau était alors mise en application comme un devoir sacré !

Enfin, lorsque l'injonction d'Allah «*et comportez-vous convenablement envers elles*» comptait parmi les actes d'adoration, on ne parlait pas alors de la question de la femme en islam. Les droits et la protection de cette dernière, qu'Allah a ordonnés, étaient garantis en tant qu'obligation religieuse[1].

Cette corruption dans l'approche du concept d'adoration fut un préliminaire à l'imprégnation de la société ottomane moderne par les idées laïques et la diffusion de

1 Muḥammad Quṭb, *mafâhim yajibu an tuṣahhah*, p. 249.

cette idéologie, dont les symboles se sont imposés dans beaucoup de régions de l'Empire.

La prolifération des pratiques fétichistes idolâtriques, des hérésies et des mythes

Les pratiques idolâtriques, les hérésies et les mythes dominaient largement au sein de L'Empire ottoman durant les deux derniers siècles de son existence. Le *tawḥîd* de l'adoration avait tragiquement été dénaturé. Une vague d'obscurantisme et les voiles de l'ignorance avaient recouvert la connaissance juste de l'islam. La lumière de l'unicité d'Allah s'était éteinte, et l'on s'était écarté du droit chemin[1].

Là encore, lorsque l'Empire à ses débuts défendait le *tawḥîd* et que les Ottomans avaient compris le sens de la dévotion, et qu'ils combattaient l'idolâtrie et le fétichisme religieux, Allah leur avait dispensé l'autorité, accordé la gloire et la victoire.

Le sultan Murâd I, par exemple, avait prononcé des paroles célébrant l'unicité d'Allah et dénonçant l'idolâtrie. Ainsi, sur son lit de mort, après avoir été poignardé par un soldat serbe, il avait dit :

> Alors que je m'apprête à quitter ce monde, je ne peux que remercier Allah, Celui qui connaît l'invisible, Celui qui agrée l'invocation de l'indigent. Je témoigne qu'il n'existe pas de véritable divinité en

1 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 271.

dehors d'Allah, qui Seul mérite ma gratitude et mes louanges. Ma vie s'achève donc, mais j'ai pu voir la victoire des soldats de l'islam. Obéissez à mon fils Yazîd, ne maltraitez aucun prisonnier, ne les frappez pas, ne les dépouillez pas. Je vous confie, ainsi que nos valeureux combattants, à la compassion d'Allah, car c'est Lui qui, jusqu'à présent, préserva notre Empire de tout mal[1].

Murâd II avait quant à lui livré la recommandation suivante dans son testament : « Que vienne le jour où les gens verront ma tombe de terre »[2]. Ce sultan craignait en effet qu'on dressât un mausolée sur sa tombe et il avait interdit cette pratique.

Le *tawḥîd* jaillissait au travers des paroles de ces premiers sultans ottomans et leurs actes le reflétaient aussi. Cette connaissance de l'unicité était présente chez les Ottomans des premiers âges.

Mais par la suite, la situation changea, et ce malgré la présence de Textes authentiques et abondants qui condamnent fermement toute pratique qui ouvre la porte vers l'idolâtrie et le fétichisme. Le Messager d'Allah ﷺ a ainsi formellement interdit cela, avant de quitter ce monde. Ainsi les imams al-Bukhârî et Muslim ont consigné dans leurs recueils : « Allah a maudit les juifs et les chrétiens, car ils ont érigé les tombes de leurs prophètes en lieux de prière ».

'Âisha رضي الله عنها a rapporté que le Messager d'Allah ﷺ craignait qu'on érige sa tombe en mosquée, et pour

1 *al-futûḥ al-islâmiyya 'abr al-'uṣûr*, p. 391.
2 *al-'uthmâniyyûn fîl-târîkh wal-ḥaḍâra*, p. 346.

cette raison il avait interdit qu'on dresse un édifice sur sa tombe[1].

L'Envoyé d'Allah ﷺ a également dit : « Maudites soient les visiteuses de tombes, qui en font des lieux de prière et y allument des flambeaux »[2].

Dans cet autre hadith, l'Élu ﷺ avait dit cinq jours avant sa mort : « Les gens qui vous ont devancé prenaient les tombes comme des lieux d'adoration. N'agissez pas de même, je vous l'interdis »[3].

On a également rapporté du Prophète ﷺ ces paroles : « Ô Allah, que ma tombe ne devienne pas une idole qu'on adorera. Sachez qu'Allah s'est mis en colère à l'encontre de peuples qui avaient transformé les tombes de leurs prophètes en lieux de dévotion »[4] ;

« Ne vous asseyez pas sur les tombes et ne priez pas près d'elles »[5] ;

On avait également mentionné en présence du Messager d'Allah ﷺ une église située en Abyssinie. Dans cette dernière se trouvaient des représentations imagées de personnes, il ﷺ dit alors : « Lorsqu'un homme vertueux mourait parmi ces gens, ils construisaient sur sa tombe une mosquée dans laquelle ils suspendaient le portrait de ce défunt. Ces individus sont les pires créatures auprès d'Allah »[6].

---

1 Al-Bukhârî, n° 1330.
2 Al-Tirmidhî, n° 320.
3 Muslim, n° 532.
4 Mâlik.
5 Muslim, n° 972.
6 Al-Bukhârî, n° 427.

L'Envoyé d'Allah ﷺ a aussi interdit d'embellir les sépultures, de s'asseoir dessus et de dresser des mausolées, et une version de ce qui nous est transmis de lui ﷺ a prohibé les inscriptions tombales[1].

Or, bien que toutes ces pratiques soient clairement et formellement interdites en islam, on a assisté vers la fin de l'Empire ottoman à leur apparition. On édifia notamment des mausolées, des caveaux, et l'on organisa ensuite des visites et des pèlerinages vers ces lieux. Les Ottomans se sont comportés dès lors comme si ces Textes encourageaient ces pratiques et non le contraire.

La situation s'aggrava d'autant que certains théologiens émirent une *fatwa* qui autorisait l'édification des mausolées lorsque le défunt est une personne vertueuse. Ils prétendirent que les pionniers de l'islam avaient considéré cet acte méritoire. Pour ne rien arranger, ces avis religieux douteux se sont retrouvés dans les ouvrages des étudiants[2].

Les premiers à avoir introduit dans l'islam ces pratiques idolâtriques et fétichistes autour des tombes et mausolées furent les chiites.

C'est ce qu'a confirmé *shaykh al-islâm* Ibn Taymiyya, qui, après avoir établi l'implication des juifs dans l'émergence de la secte chiite, avait expliqué :

> L'apparition de l'hérésie chiite a conduit à l'introduction de l'idolâtrie chez les musulmans. Lorsque ces innovateurs réussirent à instaurer leur auto-

1 Al-Tirmidhî, n° 757.

2 *al-inẖirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 272-273.

rité, ils ordonnèrent l'édification de mausolées et abandonnèrent la fréquentation des mosquées. Ils ont prétendu, pour justifier cela, que la prière en commun ou du vendredi ne s'accomplissaient qu'avec un imam infaillible. Pour légitimer l'illumination des mausolées, leur vénération et les invocations auprès de ces derniers, ils forgèrent des mensonges, que je n'ai même jamais rencontrés chez les gens du Livre. Un de leurs chefs du nom d'Ibn Nu'mân, avait rédigé un ouvrage intitulé *fî manâsik al-hajj al-mashâhid* (à propos des rites du pèlerinage vers les tombes des saints). Ce livre contient de pures inventions attribuées au Prophète ﷺ et aux membres de sa famille, qui altèrent la religion et la Tradition. Il fait la promotion de l'idolâtrie, qui constitue un rejet du *tawḥîd*[1].

La contagion hérétique prit de l'ampleur et commença à gangrener l'Empire, jusqu'à atteindre des proportions inquiétantes. Le mal dont avait mis en garde le Messager d'Allah ﷺ finit par apparaître : l'idolâtrie totale (*al-shirk al-akbar*).

Les manifestations de cette idolâtrie et ses outils apparurent durant cette période sous les formes suivantes :

La construction des mosquées et des mausolées dans certaines régions de l'Empire. Ce phénomène se répandit ensuite à tous les autres pays musulmans. Malheureusement, l'Empire ottoman a encouragé ces pratiques partout dans le monde islamique, durant les deux derniers siècles de son existence. Ainsi, par *respect*

1 Ibn Taymiyya, *majmû' al-fatâwâ*, t. 27, p. 162.

pour la tombe de Zubayr Ibn al-'Awwâm, présente à Bassora (en Iraq), les gens de cette ville furent exonérés d'impôts et de taxes. Les Ottomans ont en outre construit une mosquée autour de sa sépulture, et la mère du sultan 'Abd al-'Azîz avait fait édifier son mausolée et agrandir la mosquée. En 1875, le sultan 'Abd al-Hamîd II avait lui aussi ordonné d'embellir ce lieu, sous la supervision de l'émir de Bassora, Nâsir Pacha al-Sa'dûn.

Le sultan 'Abd al-Hamîd II ordonna encore, en 1887, qu'on blanchisse le mausolée et qu'on procède à d'autres embellissements et restaurations du lieu. Il ordonna même la confection de deux étoffes pour recouvrir chacun de deux tombeaux présents en cet endroit, l'une pour Zubayr Ibn al-'Awwâm et l'autre pour 'Utba Ibn Ghazwân. Le sultan les fit recouvrir de deux étoffes de soie rouges brodées de fil d'argent. On ajouta également des encensoirs et des jarres d'argent près des deux tombes[1].

Dans toutes les contrées de l'Empire, désormais, on rivalisait dans la construction de mausolées. Dans la péninsule Arabique, au Yémen, en Afrique, en Égypte, au Maghreb, en Iraq, en Syrie, en Turquie, en Iran et jusqu'en Inde et dans les pays d'Asie Mineure, le culte et la vénération des tombes se répandaient. La majorité considérait ces pratiques comme honorables.

Les Ottomans se sont engagés vers la fin de leur règne dans l'édification de lieux de dévotion fétichistes partout où se trouvait une source de vénération popu-

1 *al-inhirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 294.

laire : sépultures, reliques ou vestiges liés à un Prophète, etc.

Ces endroits devinrent des lieux de visite et de pèlerinage où les gens invoquaient et imploraient les morts. Les croyances idolâtriques se propagèrent et l'on pratiquait alors des immolations rituelles, on prononçait des vœux pieux, on recherchait la guérison auprès des mausolées en se tournant vers un autre qu'Allah. Ce culte obsédait les foules, et dominait leur quotidien et leurs pensées. Il occupait désormais un statut indétrônable, et l'excès mena à la vénération des morts et à un attachement aux habitants des tombes qui surpassait l'amour pour Allah. Ainsi, les individus n'entreprenaient aucune démarche ou affaire dans leur existence, quelle que fût son importance, sans avoir recours au préalable à ces pratiques fétichistes. Ils invoquaient et consultaient les morts qui sont pourtant totalement impuissants et incapables de nuire ou de profiter à quiconque.

Malheureusement, les théologiens prenaient également part à ce genre de manifestations et montraient même le mauvais exemple dans la vénération des tombes. Leur attitude attirait sur eux le respect et la considération des masses.

L'enlisement des foules dans l'idolâtrie, l'égarement, le rejet du *tawḥîd* et l'adoration des morts et des vivants s'est poursuivi. Il aboutit finalement à la vénération pour les arbres, les pierres et les objets. Ainsi, à Bagdad, un canon ancien ayant appartenu au sultan ottoman Murâd et qu'il utilisa contre les Perses lorsqu'on chassa ces derniers de la ville, devint l'objet d'un culte de la part des habitants. On

lui adressait des vœux pieux, et l'on invoquait l'engin de guerre qu'on appelait *Tûb Abî Khuzâma* (le canon d'Abû Khuzâma), pour qu'il rende la parole aux enfants muets. Cette nouvelle fantaisie fétichiste avait d'ailleurs fait réagir le théologien Mahmûd Shukrî al-Âlûsî qui avait condamné et dénoncé ce mythe dans son épître *al-qawl al-anfa' fil-rad' 'an ziyârat al-madfa'*[1].

Dans un tel climat, jurer par un autre qu'Allah était devenu aussi une mauvaise habitude, et le parjure délibéré restait commun. Pourtant, personne n'aurait jamais osé jurer par le mort, ou la chose qu'il vénérait en dehors d'Allah, en mentant !

La prolifération des innovations en tout genre

Les premiers sultans ottomans fuyaient les innovations religieuses et ceux qui les diffusaient. Muhammad al-Fâtih, par exemple, dans son testament, avait inséré la recommandation suivante : « Écarte-toi de l'hérésie et des hérétiques, et éloigne de toi ceux qui t'invitent à les suivre ».

Vers la fin de l'Empire, les innovations s'étaient pourtant bien répandues et le quotidien des Ottomans était rythmé par toutes formes d'hérésies. Ainsi, elles étaient présentes dans les pratiques rituelles, dans la vie de tous les jours : funérailles, mariages, cérémonies, anniversaires, notamment chez les soufis, etc. Les innovations

1 *al-inhirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 367.

blâmables se trouvaient partout présentes, et en premier lieu dans le quotidien. Les ignorants les mettaient en pratique et les *savants* en faisaient la promotion, au point que la Sunna devint une innovation (*bid'a*), et que cette dernière s'imposa comme sunna (tradition)[1]. L'islam fut altéré dans sa compréhension globale, ainsi que les sciences religieuses qui, d'une approche englobant tous les aspects de la vie quotidienne, devinrent un ensemble de rites étranges et de symboles. Les foules adhéraient aveuglément à ces artifices et considéraient être ainsi bien guidées. Le recueil authentique d'al-Bukhârî qui contient la voie prophétique se transforma en une coutume héritée. Ainsi, on le récitait occasionnellement lors de crises ou de guerres, espérant obtenir la victoire et repousser l'ennemi[2].

L'attachement à la Tradition prophétique devint à cette époque un phénomène étrange, car le déluge fulgurant des hérésies avait englouti la société. Les masses avaient adopté les innovations comme faisant partie intégrante de l'islam, et ils refusaient de s'en défaire tandis que l'abandon des principes islamiques établis devenait courant. Le commun du peuple était prêt à lutter pour préserver leurs inventions et les transmettre tout en pensant qu'ils servaient ainsi l'islam et les musulmans[3].

1 *mushkilat al-jîl fî ḍaw' al-islâm*, p. 373.
2 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 380.
3 *Ibid.*, t. 1, p. 428.

La propagation des mythes

C'est également durant la fin du règne ottoman que les mythes et les légendes se répandirent de façon singulière au sein des peuples musulmans. Ces inventions se transformèrent même en réalités établies et indiscutables. Pour certains, ces fabrications s'imposaient comme des vérités sacrées que personne ne devait remettre en cause.

Parmi ces mythes istanbuliotes, citons celui de la Mosquée Koca Mustafâ Pacha qui est entourée d'une chaîne dont une extrémité est attachée à un arbre très âgé. Les ignorants prétendent que celui qui nie une vérité en se tenant sous cette chaîne la fera tomber sur sa tête. Mais s'il est sincère, cette dernière ne bougera pas[1].

La *Umma* se trouvait à cette époque dans une situation d'immersion dans les pratiques idolâtriques. Elle était en proie à toutes les formes de *shirk*, aux hérésies et aux mythes qui dominaient le quotidien. Le temps, l'énergie et les efforts des individus étaient dédiés à ces usages qui les détournèrent de la voie droite. Par conséquent, se soustraire à son apathie et affronter les causes de son déclin devinrent impossible, ce qui mena à la défaite face aux ennemis. Les musulmans n'offraient plus de résistance aux stratégies et conspirations adverses, et l'Empire ottoman s'écroula.

1 *al-inḫirâfât al-ʿaqâ'idiyya wal-ʿilmiyya*, t. 1, p. 432.

L'hérésie soufie

La plus grande hérésie qui apparut dans l'histoire de l'islam fut celle du soufisme qui imposa son influence au sein de la société islamique. Ce courant prône en effet une doctrine, des idées et des pratiques religieuses qui sont éloignées du Livre d'Allah et de la Tradition du Prophète ﷺ. L'emprise de cette secte s'est accrue lors de la fin du règne ottoman à cause de plusieurs facteurs. Ce qui suit est une énumération des principaux.

— Un contexte défavorable qui affectait la *Umma*, et les difficultés que rencontraient les musulmans à cette époque : le retard, l'injustice, la tyrannie, la pauvreté, la maladie, l'ignorance, etc. Ces épreuves ont incité les foules à se réfugier dans le soufisme dont l'approche consiste à endormir les masses et à les aider à fuir la réalité plutôt que de l'affronter.

— Les troubles et l'absence de sécurité constituaient un signe distinctif de cette époque. On pouvait perdre la vie pour des raisons dérisoires. Dans ce climat rude d'insécurité, les chefs et adeptes du soufisme menaient au contraire une vie paisible, loin des calamités et des tourmentes qui affligeaient les hommes. Ces ascètes éprouvaient plus de sérénité et de bien-être que le fermier dans son champ, le marchand dans sa boutique ou que l'artisan dans son atelier. Les soufis se trouvaient ainsi à l'abri des lois et des réglementations. Dès

lors, durant les périodes d'injustice, ils étaient épargnés des persécutions. Ils inspiraient crainte et respect aux soldats à cause de leur prétendu pouvoir spirituel et de l'aura que les foules leur attribuaient pour leur supposée proximité avec Allah...

Certaines personnes cherchaient à se rapprocher des soufis et à gagner leur sympathie. D'autres adhéraient aux confréries pour y trouver la sérénité et un refuge au sein des zaouïas (centres spirituels soufis)[1].

— La vie confortable des adeptes de confréries soufies.

Les ascètes de ces confréries possédaient un mode de vie qui les plaçait à l'abri des contraintes de la vie quotidienne. Ainsi, ils ne travaillaient pas pour subvenir à leurs besoins, car la vie dans les centres spirituels leur garantissait d'être nourris, logés et blanchis. Ces adeptes vivaient de la générosité de riches donateurs. Ces bienfaiteurs naïfs considéraient ces aumônes comme des actes de bienfaisance envers de pieux dévots qui avaient consacré leur vie à l'adoration d'Allah. Paradoxalement, ces individus qui revendiquaient l'ascèse et le détachement vis-à-vis des choses mondaines comptaient, à cette époque, parmi ceux dont la vie restait plus confortable que celle des fermiers, des commerçants ou des artisans[2].

— Le penchant des Turcs pour le mysticisme et l'ésotérisme.

---

1 Dr Ṭawîl, *al-taṣawwûf fî miṣr ibân al-'aṣr al-'uthmânî*, p. 152-154.

2 *Ibid.*, p. 154.

Les Turcs ont toujours aimé le soufisme et ont toujours eu cette tendance à vénérer ceux qu'ils considèrent comme des gens de foi sincères[1].

Bien que le soufisme soit apparu durant l'époque de la dynastie abbasside, il restait un phénomène marginal au sein de la société. Mais durant la période ottomane, et en particulier en Turquie, cette hérésie a occupé une place centrale au sein de la société et elle remplaça même l'islam. C'est à cette époque que l'on colportait cet adage surprenant : *celui qui ne possède pas de cheikh, son cheikh est Satan* ! Pour le commun des gens, on ne pouvait donc aborder l'islam et la pratique de cette religion que par le biais du soufisme[2]. La plupart des sultans ottomans protégeaient donc les soufis et leur témoignaient égard et bienveillance. Puis le sultan 'Abd al-Ḥamîd II accéda au pouvoir, dans les circonstances difficiles que furent celles de cette période. Les conspirations menaçaient la stabilité de la *Umma*, les crises et les calamités la cernaient de toutes parts, et les apôtres du nationalisme propageaient leur idéologie dans l'ensemble de l'Empire. Le sultan, qui tentait alors de promouvoir le panislamisme, a donc eu recours au soutien des confréries soufies, qui jouèrent de leur influence, toutes obédiences confondues, pour défendre *al-jâmi'a al-islâmiyya*.

Dès lors, à partir de cette époque, le soufisme réussit à imposer sa présence partout dans le monde islamique.

1 *Ibid.*

2 Muḥammad Quṭb, *wâqi'unâ al-mu'âṣir*, p. 155.

Le phénomène n'avait épargné aucune ville, aucun village, à l'exception de la région du Najd et de ses environs[1].

L'hérésie soufie connut ainsi son âge d'or durant les deux derniers siècles de l'Empire ottoman, dans l'ensemble du monde islamique. Les foules musulmanes se retrouvèrent ainsi sous son emprise, et l'autorité des confréries se renforça considérablement durant ces deux siècles. L'influence et le pouvoir que les sectes soufies exerçaient sur les peuples à cette époque demeuraient suffisamment prépondérants pour marquer la société. En outre, les dirigeants ottomans soutenaient eux-mêmes ouvertement ce mouvement[2].

La pensée soufie déviante encourageait l'oisiveté et la mendicité. Tandis que les adeptes affichaient faussement l'ascèse, ils sacrifiaient leur dignité et leur honneur. Les membres égarés de ces confréries ignoraient le recours aux moyens et aux causes. Pour eux, « le grand perdant est le commerçant qui consacre son temps à faire fructifier ses affaires ; ou le fermier qui s'efforce d'assurer sa récolte ; ou l'artisan qui s'évertue à soigner son œuvre. Pour les soufis, celui qui voyage pour subvenir à ses besoins ou s'enrichir est défaillant ; la subsistance rattrape toujours son bénéficiaire et celui qui la poursuit dès lors se perd, car quand l'un des deux se fige c'est l'autre qui se met en mouvement [...] ».

La plupart des soufis possédaient également une approche totalement erronée vis-à-vis de la prédestination. Leur conception restait négative et figée. Un orienta-

1 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 447.

2 Muḥammad Quṭb, *wâqi'unâ al-mu'âṣir*, p. 55.

liste allemand, qui avait étudié l'histoire des musulmans durant l'époque de leur déclin, avait écrit :

> La nature du musulman consiste à s'en remettre totalement à la volonté d'Allah, à se satisfaire de son destin, et à se soumettre totalement à son Seigneur l'Unique, le Dominateur. Cette attitude spirituelle a généré deux effets opposés : durant l'ère des pionniers de l'islam, elle joua un rôle essentiel sur le plan militaire et permit l'enchaînement des victoires. En effet, cette disposition d'âme insufflait chez le combattant l'esprit du sacrifice. Mais durant la période tardive de l'islam, elle engendra l'immobilisme qui engourdit le monde islamique. Elle l'entraîna alors vers la décadence et le repli sur lui-même pour le placer en marge du cours des événements du monde moderne[1].

Cet homme, pourtant non musulman, avait réussi à cerner la distinction entre l'approche qu'avaient les pionniers de l'islam et celle des derniers musulmans, influencés par le soufisme. Ainsi, la croyance en la prédestination n'explique pas le contexte de la *Umma*, mais la faute incombe plutôt à ceux qui prétendent avoir adopté ce credo. C'est ce qu'avait également décrit Muḥammad Iqbâl à travers ces vers :

> *C'est au nom du Coran qu'ils justifient la défection,*
> *Ce même Coran qui jadis leur assura la domination,*
> *Ils rendent le destin responsable de leurs actions,*
> *Mais dans ce dernier se cachait jadis leur résolution,*

1 *All Islam ! Weltmacht von Morgen*, Paul Schmitz.

Leurs cœurs asservis ont subi une transformation,
Ils acceptent désormais ce qui hier était une aberration[1].

Napoléon Bonaparte avait su tirer profit de l'altération dans la compréhension de ce pilier de la foi chez les musulmans de cette époque. Ainsi, après l'invasion de l'Égypte par ses troupes, il fit diffuser des communiqués parmi les musulmans. Ces messages rappelaient que l'occupation et l'asservissement que subissaient les hommes procédaient de la volonté divine, et qu'un bon croyant ne s'oppose pas au Décret d'Allah[2].

Tandis que les errances du soufisme hérétique rongeaient l'Empire ottoman de l'intérieur, le monde chrétien s'était déjà engagé sur la voie de la connaissance et œuvrait pour le progrès. L'Occident conspirait et planifiait aussi le morcellement de l'Empire, pour dominer le monde musulman.

Pendant ce temps, les soufis égarés s'adonnaient aux divertissements et à la musique. Leurs assemblées étaient rythmées par les échos des tambours, les vibrations des flûtes, et ils agitaient bannières et étendards. La plupart de ces confréries procédaient à des oraisons au son des tambourins. Un de ces *mystiques* qui comptait parmi les proches du sultan 'Abd al-Ḥamîd II, et qui était aussi partisan *d'al-jâmi'a al-islâmiyya*, du nom d'Abû al-Hudâ al-Ṣayyâdî avait même écrit ces vers :

Joue du tambourin et écarte-toi de celui qui ignore,
La sagesse de la Loi, et qui ne comprend pas,
Ce qui ranime les cœurs plongés dans l'inertie,

1 Ṣafar al-Ḥawâlî, *al-'ilmâniyya*, p. 519.
2 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 467.

Et éveille la raison et la guide à la contemplation,
Ce qui permet à l'âme de tournoyer dans le barzakh,
Où elle se rappelle Allah et cherche le dévoilement.
Joue, car c'est un acte de piété qu'accomplissent
Les vertueux et Allah voit ce que tu fais.
Certes, dans le tambourin et son rythme cadencé,
Se trouve une mélodie qu'apprécient ceux qui évoquent Allah.
Son écho est un rappel au son limpide et pur,
Qui ravive le souvenir des temps heureux.
Nous jouons du tambourin, car il est pour nous,
L'instrument de l'évocation d'Allah qui ne se taira jamais.

Écouter de la musique constituait chez ces adeptes de l'ésotérisme une pratique essentielle. Le même Abû al-Hudâ al-Ṣayyâdî, que nous venons de citer, disait aussi :

> Celui qui n'est pas transporté à l'écoute de la musique reste déficient, et ne connaît pas la douceur de la modération. Il se trouve loin de la lumière spirituelle, alourdi par l'austérité et la rudesse de sa nature. Un tel individu est plus sauvage encore que les oiseaux ou les mammifères, car même ces derniers s'émeuvent à l'écoute d'une mélodie rythmée [...]. Pour résumer, la musique plonge l'âme dans un état de *transe mystique*. Les membres du corps se mettent alors en mouvement, parfois désordonné, convulsif ou cadencé, qui se transforme en applaudissements et en danses[1].

1 *Ibid.*, p. 78.

Ces hérétiques soufis ne se sont malheureusement pas contentés de jouer du tambour et d'écouter de la musique. Ils ont érigé ces pratiques en actes de dévotion supposés les rapprocher d'Allah et apaiser les âmes.

L'érudit Ibn Qayyim al-Jawziyya avait dépeint de manière remarquable, déjà à son époque, la situation de ces adeptes du soufisme :

> Si tu les voyais lorsqu'ils écoutent cette musique, muets et immobiles, l'âme totalement absorbée, lorsque le flot de la mélodie se déverse sur eux pour les faire vaciller tels des ivrognes. Tu les vois alors s'agiter et danser en se déhanchant comme les efféminés et les femmes. Comment pourrait-il du reste en être autrement, alors que leur cœur est envahi d'une ivresse plus fiévreuse que celle de la boisson? Ce n'est certes pas pour Allah, mais bien pour Satan que les âmes se déchirent et s'épanchent dans la transgression. Tandis qu'ils sont en proie à cette ivresse, le diable quant à lui est en liesse, il leur inspire ses mauvaises finesses, et contre eux il dresse ses armées. C'est au cœur qu'Iblîs les a fortement piqués, et de ses pieds il les a flanqués au sol. Ils tournoient tels des ânes autour d'un bâton, ou des mouches qui virevoltent dans une maison. Pitié pour les plafonds, pitié pour les sols que frappent de leurs pas, ces ânes et ce bétail que l'infamie n'embarrasse pas. Voici ceux dont les ennemis de l'islam se délectent, eux qui osent prétendre appartenir à son élite. Leur vie est faite de plaisir et de jubilation, l'islam est devenu futilité et distraction. Ils préfèrent

aux sourates du Coran les mélodies du diable, et si l'on récitait devant l'un d'entre eux tout le Livre il resterait impassible. La Parole d'Allah ne suscite en lui aucune émotion, ni n'engendre une quelconque inspiration, ni ne le comble pour Allah d'une jaillissante passion. Mais lorsqu'on psalmodie devant lui le coran de Satan, et que sa symphonie caresse ses tympans; de son cœur se libère un bonheur débordant, qui lui donne un regard pétillant; les pieds s'agitent en dansant, le plat de la main en applaudissant; tout le corps devient tremblant, et le voici le souffle haletant, rompu de soupirs bruyants, embrasé par un désir brûlant [...] Comme l'a bien décrit le poète qui a dit :

On récite le Livre et ils courbent alors l'échine,
Non par révérence, mais par insouciance badine.
Et les musiques comme des ânes les font braire,
Par Allah, ces danses ne peuvent que Lui déplaire,
Au rythme du son des tambours et flûtes perçantes.
Mais la dévotion est-elle devenue fête pétulante ?!
Ils voient dans le Livre le poids de la coercition,
Car Il renferme des prescriptions et interdictions,
Ses Paroles, pour eux, sont des éclairs et des tonnerres,
Pleins de blâmes pour les priver de leurs actes délétères,
Mais eux y voient ce qui coupe court à leurs penchants,
Tandis que leur âme ils égorgent par leur tranchant.
Pour eux, la musique est conforme à leur inclination,
C'est pourquoi ils y accordent tant de considération.

C'est à ces futilités et ces niaiseries que les soufis hérétiques consacraient alors leur vie et leur temps dans

leurs prétendues assemblées de *dhikr* (rappel et évocation d'Allah) durant lesquelles ils écoutaient chants et musique. Leur préoccupation existentielle majeure gravitait autour de ces séances de rappel sous cette forme innovée, inventée. Ils n'adoraient plus Allah en parcourant la terre pour subvenir à leurs besoins ou en luttant pour Sa Cause. Ils ne s'engageaient pas en quête de science ou dans l'appel à l'islam, tout comme jamais ils n'enjoignaient le bien et n'interdisaient le mal. Toutes ces choses pour eux détournaient du rappel et de l'évocation d'Allah. Par conséquent, le musulman devait s'en éloigner pour pouvoir ainsi vivre dans le souvenir permanent d'Allah à travers la musique, les chants et la danse !

Une des composantes importantes de l'hérésie soufie reste celle du culte des saints, qu'ils soient morts ou vivants. On attribuait d'ailleurs à ces derniers la réalisation de prodiges et de faits extraordinaires, qui restaient surtout imaginaires. On a ainsi entraîné les musulmans dans une existence de faiblesse, de paresse et de décadence.

Tandis que la sphère du déclin s'élargissait ainsi dans les pays musulmans, l'Europe croisée poursuivait son ascension sur l'échelle du progrès technologique et matériel. Les Occidentaux s'armaient pour envahir les terres d'islam dont les populations s'enlisaient dans les mythes et les fictions, et avaient trouvé refuge dans un monde féerique.

Alors que la *Umma* subissait de plein fouet le déclin et qu'elle était devenue plus que jamais la cible des complots ennemis, beaucoup de théologiens se soumirent à la volonté des gurus de confréries soufies. Ils obéissaient

à ceux-là mêmes qui étaient responsables de ce contexte de défection, d'humiliation et de propagation de tous les maux. Ils abandonnèrent ainsi la lutte pour repousser l'ennemi. Pour le commun du peuple, les alliés d'Allah étaient désormais ces opportunistes, ces insensés, ces idiots et parmi eux, bien sûr, devaient se trouvaient les imposteurs et les manipulateurs. Ces derniers avaient profité de l'aura dont bénéficiaient ces soufis auprès des foules pour les infiltrer. En se faisant ainsi passer pour des *saints*, qui se plaçaient au-dessus de tout soupçon ou reproche, ils pouvaient ainsi s'adonner à toutes les forfaitures. Ils se rendaient publiquement coupables de toutes les turpitudes et de tous les péchés. Beaucoup d'entre eux avaient également recours à l'invocation des djinns. Dans de telles circonstances, on ne peut s'étonner que les stratégies ennemies aient abouti et qu'elles aient conduit à l'invasion de nos terres d'islam et au bafouement de notre honneur.

Le courant soufi baignait aussi dans un océan profond de croyances aberrantes telles que celle de *waḥdat al-wujûd* (l'unicité de l'Être) ou encore *al-ḥulûl* (l'incarnation divine). Les membres du soufisme hérétique avaient adopté ces credo et les diffusaient parmi les musulmans à travers une littérature qui mettait en valeur ces croyances. Les égarés soufis considéraient que ces dogmes leur avaient été dévoilés, mais qu'ils demeuraient cachés au commun des musulmans. Ils étudiaient les écrits d'Ibn 'Arabî, intitulés *fuṣûṣ al-ḥikam* (« Les joyaux de sagesse ») et *al-futuḥât al-makkiyya* (« Les illuminations de La Mecque »), ainsi que d'autres de leurs ouvrages de référence. Les grandes figures de cette doctrine revendiquaient et défendaient

ces deux croyances de *waḥdat al-wujûd* et d'*al-ḥulûl*. Ils prétendaient qu'elles constituaient l'apanage de l'élite auquel seuls les plus érudits parmi les savants pouvaient adhérer[1].

Ces croyances déviantes étaient largement promues parmi les soufis hérétiques durant cette période critique que traversait la *Umma*. Beaucoup parmi ces derniers avaient adopté le credo de *waḥdat al-wujûd* qui ne pouvait que corrompre l'existence et engendrer la destruction dans le monde en y propageant le nihilisme religieux. Cette doctrine implique en effet la destruction de l'islam et la disparition de la lutte. Cette aberration doctrinale abolit toute opposition et distinction entre la foi et la mécréance. Ces deux notions se dissolvent dès lors dans une prétendue unicité de l'Être qui se manifesterait dans sa création sous de multiples et diverses facettes, et qu'Allah nous préserve de l'égarement.

Le corollaire à ces croyances consista chez beaucoup à abandonner et à négliger les prescriptions islamiques et les devoirs religieux. On justifia cette attitude vis-à-vis des Textes par les concepts soufis *d'élection divine* (*al-wilâya*, *al-jadhb*, *al-ḥizb*) ou d'*extinction* dans l'essence divine (*al-shuhûd*).

Le soufisme a constitué un courant sur lequel se sont largement appuyés les mouvements pro-occidentaux qui gangrenaient l'Empire de l'intérieur.

1 *al-inḥirâfât al-ʿaqâ'idiyya wal-ʿilmiyya*, t. 1, p. 556.

Parmi celles-ci se trouvaient, entre autres, le chiisme duodécimain, le druzisme, le qadianisme, le bahaïsme, etc.

Ces sectes ont connu alors une période de dynamisme qui était notamment encouragé par le colonialisme chrétien qui sévissait en terres d'islam. Les membres de ces sectes, conformément à leur histoire, ont toujours soutenu les ennemis de l'islam. Ils se sont à toute occasion joints à leurs rangs et placés sous leur autorité avec un grand dévouement.

Dans le passé, ils apportèrent ainsi leur soutien aux Tatars et aux croisés contre les musulmans. Aujourd'hui encore, ils empruntent toujours les mêmes chemins de la trahison et de la conspiration avec l'ennemi contre l'islam. Nous avons d'ailleurs déjà évoqué dans cet ouvrage[1] l'adversité déclarée du chiisme duodécimain envers l'Empire ottoman à travers les différentes époques. Rappelons aussi que lorsque la France envahit la Syrie et que les musulmans luttèrent contre elle, les adeptes de la secte ismaélienne (dont est dérivé le druzisme) se joignirent aux troupes françaises. Ils combattirent ainsi Ibrâhîm Hanânû et ceux qui le soutenaient.

Les sectes nusayrite et druze ont également été source d'inquiétudes et de séditions pour l'Empire

1 Nous rappelons au lecteur que l'ouvrage qu'il lit représente une partie d'une œuvre plus importante de l'auteur sur l'Empire ottoman (NDT).

islamique tout au long de l'histoire. Leurs adeptes ont en effet toujours collaboré avec les ennemis de l'islam, en particulier les colonialistes croisés.

C'est au 19e siècle que la menace nusayrite gagna en ampleur et représenta une réelle menace en Syrie au point que Yûsuf Pacha y mena lui-même une campagne militaire à la tête d'un régiment. Il parvint à soumettre les alaouites. Il leur avait toutefois proposé, avant de lancer l'assaut, d'accepter d'islam ou d'être exilés. Les rebelles refusèrent les deux options qu'on leur offrait et décidèrent de se battre. Ils furent vaincus et leurs femmes et leurs enfants vendus comme esclaves. Les autres adeptes sectaires voyant le sort qui risquait de devenir le leur s'ils résistaient feignirent d'accepter l'islam. Yûsuf Pacha accepta cependant leur conversion forcée, pour se conformer à la Tradition prophétique, et il les laissa en paix dans leur pays[1].

Les alaouites avaient déclenché une révolte en 1834 et avaient lancé l'assaut sur la ville de Lattakié, qu'ils pillèrent et où ils massacrèrent les habitants.

Le sultan 'Abd al-Ḥamîd II avait tenté durant son règne de les ramener dans le giron de l'islam. Il dépêcha dans leur contrée un de ses proches conseillers du nom de Diyâ Pacha. Le sultan confia à ce dernier l'administration de la province de Lattakié au début du 20e siècle. Diyâ Pacha fit bâtir des mosquées et des écoles. Les alaouites commencèrent à apprendre, à prier et à jeûner. L'Empire se sentait rassuré à leur égard en constatant que les habitants étaient devenus des sujets obéissants. Mais lorsque

1 *ḥilyat al-bashar*, t. 3, p. 1600.

l'administrateur du sultan quitta son poste, les nusayrites détruisirent les écoles et brûlèrent ou profanèrent les mosquées[1].

Les musulmans ont toujours manqué de vigilance à l'égard de ces sectes qui font usage de la *taqiyya* comme d'un principe doctrinal de base. Cette démarche très présente chez les sectes chiites de toutes obédiences a trompé aussi bien les dirigeants musulmans que les peuples, mais aussi les théologiens. Où sont les érudits musulmans qui ne se laisseront plus abuser par les artifices des adeptes de sectes ésotériques?

Les nusayrites possèdent un passé qui se révèle trouble et sanglant à l'égard des gens de la Sunna, et ils ont toujours constitué une épée de Damoclès suspendue au-dessus des têtes des musulmans. Ils conspirent en permanence contre la *Umma* et n'hésitent pas à afficher leur hostilité envers elle dès qu'ils le peuvent. L'histoire reste le meilleur témoin de leur collusion avec les ennemis de l'islam.

Autre exemple, celui du chef des Druzes, Bashîr al-Shihâbî, mort en 1849, qui avait joint quant à lui ses troupes à l'armée de Muḥammad Pacha lors de l'invasion de la Syrie. Cela permit à ce dernier de défaire l'armée ottomane à Homs et à travers les monts Taurus. Les soldats de Muḥammad Pacha réussirent ainsi à pénétrer au cœur de la Turquie. En outre, il est établi que Napoléon Bonaparte entretenait une correspondance avec les Druzes lors du siège d'Acre[2].

---

1 *khuṭaṭ al-shâm*, t. 1, p. 260.

2 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 577.

Concernant le bahaïsme, cette secte est née en 1844 sous l'égide du colonialisme russe, du sionisme mondial et de l'impérialisme britannique. L'émergence de ce schisme avait pour objectif d'altérer la foi islamique et de rompre l'unité de la *Umma*. Cette nouvelle doctrine devait aussi contribuer à éloigner les musulmans des préoccupations essentielles. Le fondateur de cette hérésie s'était même autoproclamé *Mahdi* avant de prétendre être un prophète et d'achever son triste palmarès en se faisant passer pour une incarnation divine[1].

Le laxisme des sultans ottomans à l'égard de cette engeance néfaste d'hérétiques demeure affligeant, ainsi que leur refus d'appliquer sur ces derniers la sentence légale d'Allah.

Le qadianisme est une secte dont le fondateur était Ghulâm Ahmad al-Qâdiyânî, mort en 1908. Il était originaire de Qâdiyân dans le Penjab, en Inde. Ce mouvement religieux a été forgé sous les auspices des colonialistes anglais afin d'éloigner les musulmans de l'islam et surtout de l'obligation de la lutte afin qu'ils n'offrent pas de résistance à l'envahisseur britannique[2]. Ce Ghulâm a également prétendu être un prophète avant de se prétendre dieu incarné. Une des composantes les plus importantes de la doctrine de cet homme restait son allégeance inconditionnelle envers la couronne d'Angleterre dont il a servi les intérêts en Inde. Ghulâm a ainsi combattu le pilier islamique de la lutte tout en célébrant

1 *Ibid.*, t. 1, p. 589.

2 *al-mawsû'a al-muyassara lil-adyân*, p. 389.

les louanges du colonisateur anglais dont il prenait la défense partout sur le territoire[1].

Ahmad al-Qâdiyânî disait lui-même à ce propos :

> Selon moi, les sujets musulmans ne sont pas autorisés à se rebeller ou à lever l'épée contre cette nation bienfaitrice. Ils ne doivent pas non plus aider, d'aucune manière, quiconque œuvre à cela ou s'oppose à elle : ni par la parole, ni par les actes, ni par incitation par les biens ou le conseil. Toutes ces actions sont formellement interdites (*ḥarâm*). Celui qui cherche à les accomplir désobéit ainsi à Allah et à Son Messager et s'égare totalement[2].

Ces sectes ont ainsi constitué une source de troubles, d'inquiétudes et de désordre au sein de l'Empire ottoman, ainsi que dans plusieurs autres pays musulmans dont l'Inde, par exemple. Ces mouvements sectaires et hérétiques conspiraient constamment avec les ennemis de l'islam pour trahir les musulmans. Ils profitaient des difficultés auxquelles ces derniers étaient confrontés. La *Umma* a subi de plein fouet les méfaits dévastateurs de ces sectes. Cela s'est produit lorsque la foi sunnite s'est affaiblie à l'intérieur de l'Empire, qui s'était érigé sur ses fondements, ainsi que dans l'âme de ses sujets.

---

1 Dr 'Uthmân 'Abd al-Mun'im, *'aqîda khatm al-nubuwwa*, p. 209.

2 Dr Ahmad Hamdân, *'aqîda khatm al-nubuwwa bil-nubuwwa al-muḥammadiyya*, p. 255.

L'absence de leadership religieux engagé et dévoué à l'islam

Le leadership religieux engagé et dévoué à l'islam représente un des facteurs qui contribue directement à l'essor de la nation et à l'établissement de son autorité. Les chefs de la *Umma* symbolisent son cœur, ou sont comparables à ce que représente la tête pour le corps. Par conséquent, un bon leadership conduit la Nation au succès, tout comme des dirigeants défaillants corrompent toute la Nation.

Les ennemis de l'islam avaient bien cerné tout le bénéfice que pourrait tirer la *Umma* si elle était dotée d'un leadership engagé et dévoué. Comprenant cet enjeu, ils veillèrent dès lors à ce qu'un dirigeant intègre ne détienne jamais les rênes du pouvoir en terres d'islam. Louis IX, par exemple, avait déjà en son temps recommandé ouvertement «qu'il ne fallait pas permettre qu'un dirigeant intègre gouverne les pays musulmans et arabes». Il enjoignait également «de s'efforcer de dénaturer le pouvoir en terres d'islam par la corruption, le vice et la débauche, afin de creuser le fossé entre les classes dirigeantes et leurs sujets»[1].

L'orientaliste Montgomery Watt a quant à lui déclaré au magazine londonien *The Times* : «Si un chef compétent faisait son apparition chez les musulmans et s'il détenait une rhétorique appropriée sur l'islam, cette

1 Jalâl al-'Alam, *qâdat al-gharb yaqûlûn…*, p. 63.

religion pourrait à nouveau devenir une puissance politique de premier plan»[1].

Un autre orientaliste, le sioniste Bernard Lewis, a écrit, dans *Le retour de l'islam*, publié en 1976 :

> L'absence d'un leadership moderne et instruit qui servirait l'islam en tenant compte des défis scientifiques et méthodologiques de notre époque a empêché l'émergence d'une force islamique triomphante. Cette lacune a également entravé l'apparition de mouvements islamiques capables de disputer l'autorité en place dans le monde musulman. Mais ces courants pourraient se transformer en une imposante force politique s'ils étaient dirigés par les leaders appropriés[2].

L'étude de l'Empire ottoman révèle que ce leadership intègre et dévoué à l'islam existait durant les premiers temps, et notamment autour de la période de la conquête de Constantinople. Les dirigeants honnêtes et intègres exerçaient leur bonne influence dans les domaines militaires et civils. Tous ces chefs possédaient les mêmes qualités : la conformité au dogme islamique ; le savoir ; la confiance en Allah ; l'intégrité ; la sincérité ; la compétence ; le courage ; la dignité ; le désintéressement et l'abnégation ; la capacité à déléguer ; l'humilité et l'écoute ; l'indulgence et la patience ; l'engagement ; le sens de l'humour ; la détermination ; l'esprit d'équité ;

1 *Ibid.*, p 25.

2 Dr 'Alî al-Sallâbî, *fiqh al-tamkîn fil-Qur'ân al-karîm*, p. 328.

le respect ; l'esprit d'initiative ; la capacité à instruire et à former des chefs, etc.

Muhammad al-Fâtih fut un de ces chefs qui dirigea la *Umma* à son époque de façon dévouée et intègre. La foi était très présente dans le cœur de cet homme et elle produisit ses fruits à travers ses actions, ses mœurs pieuses et son attitude. Il a ainsi mené son peuple vers la réalisation d'objectifs clairs. Durant son règne, les érudits et théologiens de son époque constituaient l'esprit pensant de l'Empire, ce qui explique que ce dernier cheminait à la lumière de la guidée et de la science islamique[1].

En revanche, l'époque tardive de l'Empire indique que les chefs ottomans s'étaient détournés dangereusement de la voie d'excellence sur les plans militaires et des sciences islamiques. On peut par exemple s'étonner que les savants de l'islam aient désigné des personnages tels que Midhat Pacha, le franc-maçon au rang de grand vizir, ou encore Muhammad 'Alî Pacha comme khédive d'Égypte, que ces théologiens soutenaient inlassablement alors qu'il n'était qu'un militaire arrogant et ignare. Ces savants semblaient avoir perdu confiance en leur statut de théologiens de l'islam et avaient perdu tout sens de l'engagement et des responsabilités. Les assises de sciences islamiques et la composition d'ouvrages devinrent leurs préoccupations premières au point de ne plus se sentir capables d'assumer leurs autres obligations !

Un phénomène très attristant caractérise aussi cette période. On assistait ainsi à l'apparition de rivalités et de conflits entre les théologiens qui donnaient parfois lieu

1 *Ibid.*, p. 328.

à des vendettas par gouverneurs interposées. Ces comportements fournirent par la suite des alibis aux tyrans pour persécuter les savants de l'islam et exercer sur eux des pressions. Le cheikh 'Abd Allah Sharqâwî, théologien d'al-Azhar, fut par exemple assigné à résidence par le gouverneur d'Égypte Muhammad 'Alî en raison d'une divergence qui l'opposa à d'autres érudits azhariens. Ainsi, selon al-Jabritî, pour «de simples rivalités et des rancœurs entre Sharqâwî et d'autres savants, on rapporta son cas au gouverneur qui l'assigna à résidence. On finit par oublier ce théologien qui ne trouva personne pour intercéder en sa faveur»[1].

Le cheikh Mustafâ Sabrî avait décrit la situation de ces savants qui se désintéressaient des affaires de l'État et avaient abandonné le conseil aux dirigeants. Il dépeint aussi la vision que les laïcs avaient des théologiens musulmans :

> Ceux qui avaient écarté la religion des cercles du pouvoir dans notre nation considéraient que les théologiens n'avaient aucun rôle à assumer dans les affaires de l'État. Ils prétextaient que l'engagement politique restait indigne des érudits de l'islam. Mais ils cherchaient plutôt de cette manière à s'approprier sans partage l'autorité politique. Ils trompaient les savants, qu'ils considéraient comme des incapables, tout en leur baisant la main afin de leur témoigner un respect factice. Cela ne les empêchait pas pour autant de gérer les affaires religieuses et profanes des gens selon leur bon vouloir. Par ces manœuvres,

1 *'ajâ'ib al-athâr*, t. 3, p. 134.

ils se mettaient à l'abri de toute dénonciation de la part des théologiens. Ces derniers ne condamnaient plus leurs agissements, sinon du bout des lèvres ou en leur for intérieur, et s'accommodaient ainsi du minimum qu'exige la foi.

Ces savants de l'islam étaient devenus sympathisants de tous les gens de pouvoir, les justes comme les injustes. Ces dirigeants gouvernaient et achetaient le silence des savants au prix de quelques faveurs et de marques de respect, tels que ceux que l'on accorde au calife déchu de tous ses pouvoirs politiques [...][1]

Les érudits de l'islam de l'Empire ottoman, avant sa chute, avaient cédé aux tentations mondaines et s'adonnaient à leurs penchants. Ils perdirent le sens des responsabilités et devinrent de surcroît un mauvais exemple que suivaient les foules qui les observaient. Beaucoup de ces savants s'enlisèrent dans l'attachement aux biens et dans le confort matériel. On réussit dès lors à les maintenir au silence sans même avoir à les menacer. Les pachas et les dirigeants n'avaient pas besoin du fouet, car les dons et les faveurs suffisaient à les faire taire. On leur accordait ainsi des fonctions de haut rang, grassement rémunérées et procurant de larges privilèges. Cela garantissait leur mutisme et tempérait définitivement leurs humeurs rebelles et dissidentes[2].

Les véritables théologiens représentaient à travers l'histoire les leaders de cette *Umma*, ses guides qui

1 *al-ittijâhât al-waṭaniyya fil-adab al-mu'âṣir*, t. 2, p. 84.
2 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 1, p. 605.

lui montraient l'exemple et la réconfortaient. Les musulmans se tournaient vers eux pour apprendre l'islam et recueillir les directives nécessaires au sujet des questions essentielles. Les masses recherchaient aussi l'intercession de ces savants auprès des dirigeants lorsqu'ils subissaient des injustices. Les savants intervenaient alors auprès des gouvernants et les exhortaient à réparer leurs méfaits, ils ordonnaient le bien et interdisaient le mal. Parfois d'ailleurs en raison de leurs prises de position et de leurs dénonciations, les chefs les persécutaient, les emprisonnaient et les humiliaient. Mais ces savants dévoués et engagés enduraient ces exactions, car ils avaient conscience de la responsabilité dont ils auraient à répondre devant Allah.

Ces mêmes érudits intègres qui orientaient les musulmans dans les affaires politiques, sociales, économiques, mais aussi spirituelles, appelaient aussi à la lutte dès qu'on agressait la *Umma*. Ils faisaient renouer les croyants avec le rappel d'Allah et de la récompense dans l'au-delà. Ils exhortaient par la mention du Paradis réservé à ceux qui luttent et aux gens sincères, tout en participant eux-mêmes à la lutte, ou en menant parfois les troupes au combat.

Voici comment se comportaient les savants de l'islam lorsque cette religion était encore vivante dans les cœurs. Les récits historiques de ces savants engagés en quête de la satisfaction d'Allah, qui ont accompli leur devoir et combattu avec excellence pour la Cause d'Allah, sont très nombreux. Ils demeurent

des exemples d'endurance face aux épreuves, et de persévérance indéfectible.

Où se trouvaient donc de tels théologiens et érudits de l'islam durant cette période qui nous concerne ici? Les avait-on érigés au rang qui leur revenait et qui était le leur peu de temps avant? Ces érudits de l'islam protégeaient-ils les musulmans des envahisseurs? Préservaient-ils leurs droits bafoués par les dirigeants? Les savants de cette époque militaient-ils pour le respect des droits politiques et civils et pour de meilleures conditions de vie? Ordonnaient-ils le bien, interdisaient-ils le mal et exhortaient-ils le dirigeant injuste au prix de leur vie?

Les théologiens de cette période comptaient plutôt parmi ceux qui étaient asservis aux gens de pouvoir, et adhéraient à leurs politiques. Ils cherchaient à gagner leur sympathie, cautionnaient et encourageaient leurs méfaits. D'autres érudits se cloîtraient pendant ce temps dans leurs demeures ou se réfugiaient dans l'étude et les livres, croyant que leur devoir se limitait à transmettre le savoir.

Ne soyons pas injustes, parmi eux se trouvaient sûrement ceux qui osaient proclamer haut et fort la vérité et qui piétinaient les faveurs et les privilèges pour ne pas devenir esclave du sultan ou se laisser contraindre au silence. Mais ils ne représentaient qu'une infime minorité invisible au milieu de cette majorité écrasante d'autres théologiens attirés par

le gain ou plongés dans l'étude et la lecture, pour tenter de pallier leurs manquements [...][1]

Dans un tel contexte, les sciences islamiques ne pouvaient tout naturellement que subir les effets néfastes liés à ce climat d'immobilisme. Les facteurs qui encouragèrent au fil des siècles cette inertie qui affecta aussi le domaine théologique furent les suivants.

Le développement des ouvrages de synthèse

Certains théologiens composèrent des résumés d'ouvrages exhaustifs pour en faciliter l'apprentissage aux étudiants. La mémorisation devint une préoccupation majeure pour les théologiens et leurs élèves. La compréhension et l'*ijtihâd* furent dès lors relégués au second plan. Les juristes n'assumaient plus qu'un rôle de transmission des œuvres de leurs prédécesseurs en rédigeant des épîtres condensées. Ces traités ne renferment que les énoncés et les sentences émises par les juristes sans en présenter l'argumentaire s'appuyant sur les Textes du Livre et de la Tradition. On se contente ainsi d'attribuer les dires à leurs auteurs[2].

Le cheikh 'Abd al-Ḥamîd Ibn Bâdîs avait émis cette critique sur la méthode d'enseignement du *fiqh* :

> [...] Nous nous contentions dès lors de procéder à la lecture des verdicts de jurisprudence sans examiner les preuves juridiques. C'étaient des lectures brutes, sans dévoiler les sagesses de ces verdicts emprisonnés

1 Muhammad Quṭb, *wâqi'unâ al-mu'âṣir*, p. 327.
2 *al-mujtama' al-islâmî al-mu'âṣir*, p. 56.

derrière des expressions réduites qu'on ne pouvait déchiffrer qu'après des années d'étude[1].

L'imam al-Shawkânî a rapporté de son côté l'importance que l'on accordait à son époque aux ouvrages de fiqh résumés (*al-mukhtaṣarât)* et son impact sur les méthodes d'apprentissage :

> La mémorisation des *mukhtaṣarât* de jurisprudence est devenue l'objectif ultime et l'ambition suprême. Ces ouvrages concis renferment des opinions et certaines Traditions. Mais la présence des avis juridiques des théologiens reste dominante. En revanche, les étudiants ne se soucient désormais plus des autres disciplines de la connaissance islamique. Dès lors, leur ignorance du Noble Coran et de la Tradition reste considérable, car pour eux les sentences de la Loi divine sont réunies dans ces résumés. Par conséquent, et puisqu'ils considèrent que les autres sources de la connaissance relèvent du superflu, ils se sont attelés et limités à l'étude de ces épîtres condensées, qui sont devenues leur unique préoccupation[2].

Les commentaires, annotations et notes explicatives

Le même imam al-Shawkânî, qu'Allah lui fasse miséricorde, a fait part de cette remarque à propos de ces ouvrages explicatifs dont il a étudié un grand nombre dans plusieurs disciplines des sciences islamiques :

1 *Ibn Bâdîs ḥayâtuh wa âthâruh*, t. 1, p. 108.

2 Muḥammad al-Shawkânî, *adab al-ṭalb*, p. 59.

> Tous ces ouvrages contiennent, dans une plus ou moins large mesure, ce qui ne présente aucun intérêt. La plupart de ces ouvrages sont même en fait dénués d'intérêt. C'est le cas notamment de ceux qui comportent des commentaires et annotations relatifs à des questions très particulières et qui ne reposent sur aucun fondement du Livre et de la Sunna[1].

Les ouvrages de sciences islamiques de cette époque se composaient essentiellement de commentaires et d'annotations explicatives qui alourdissaient les esprits. Ces œuvres au fil des siècles contribuèrent à entretenir l'immobilisme dans le domaine des sciences islamiques. Certains de ces commentaires s'avéraient cependant utiles, mais ils étaient peu nombreux. En outre, les méthodes d'enseignement durant la fin de l'Empire s'étaient éloignées de l'approche des gens de Sunna et de la *jamâ'a*. Tous les établissements religieux, à l'exception d'un nombre restreint, avaient adopté des méthodologies islamiques qui n'étaient plus conformes à celles des gens de la Sunna.

Al-Azhar, par exemple, qui comptait parmi les universités islamiques les plus anciennes, était ainsi devenue un centre de développement des idées des *kalamistes* et des adeptes de la dialectique. L'enseignement s'était écarté de l'esprit originel de l'islam et de ses principes fondamentaux.

---

1 Muḥammad al-Shawkânî, *al-badr al-ṭâli' bi mâ ḥâsina mâ ba'd al-qarn al-sâbi'*, t. 1, p 86.

Un enseignant de cette université a écrit, au sujet de l'approche des gens du *kalâm* :

> Parmi les sciences que j'ai étudiées à al-Azhar et qui ne m'ont été d'aucune utilité, je citerai la science du *kalâm* (dialectique). J'y ai consacré des années durant mon cursus universitaire. Pourtant, ce savoir ne m'a rien apporté de notable quant à la connaissance d'Allah. Le *kalâm* n'a fait que me plonger dans un océan de terminologie où mon esprit s'est noyé dans la confusion et le doute, au point que j'ai espéré renouer avec la foi des gens simples [...][1]

Une vague d'immobilisme et d'appauvrissement intellectuel a frappé les fondements de l'enseignement durant cette période de déclin, car :

> [...] cette période ottomane tardive symbolise celle de la disparition de l'esprit de l'islam et celle de l'emprise des préoccupations matérialistes. Ainsi, les études islamiques perdirent leur vivacité et leur vocation essentielle. Cette contagion dans les méthodes d'enseignements affecta toutes les branches du *fiqh*, y compris celles dont l'étude devait se concentrer sur la composante essentielle de l'esprit de la loi [...][2]

Les autorisations de transmettre le savoir (ijâza)

Un des indicateurs du déclin dans l'apprentissage des sciences islamiques, à cette époque, résidait dans la

1 *al-inḥirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 2, p. 42-43
2 *al-mujtama' al-islâmî al-mu'âṣir*, p. 210.

facilité avec laquelle on délivrait l'*ijâza* aux étudiants. Ces derniers pouvaient alors l'obtenir par une simple lecture des premières pages d'un ou deux ouvrages classiques. Les cheikhs délivraient alors cette autorisation qui attestait la détention d'un savoir que l'on se transmettait selon une *chaîne* complète qui remontait parfois jusqu'aux Compagnons. Dans beaucoup de cas, le cheikh délivrait l'*ijâza* par correspondance à des étudiants qui se trouvaient dans d'autres contrées de l'Empire. L'enseignant du Caire, par exemple, accordait donc ce certificat à un élève qui vivait à La Mecque sans l'avoir rencontré une fois, et sans donc avoir procédé à l'évaluation de ses connaissances[1].

Ces abus empêchèrent l'acquisition sérieuse du savoir islamique et ont contribué à déprécier le niveau général de l'enseignement religieux et de la théologie. Ainsi, un grand nombre de prétendus étudiants en sciences islamiques n'avaient plus d'autre ambition que de collecter, de façon formelle, un maximum d'*ijâza* qui, dans la plupart des cas, ne reflétaient aucun acquis scientifique[2].

Le legs de la fonction d'enseignant

Durant la période de déclin de l'Empire ottoman, les fonctions d'enseignant, de jurisconsulte, d'imam et même de juge faisaient l'objet d'un legs aux héritiers à la mort de la personne qui assurait ces charges. On léguait ainsi à ses ayants droit sa profession comme on transmettait

1 *al-inḫirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 2, p. 59.
2 *Ibid.*, t. 2, p. 64.

un bien quelconque : maison, argent, etc. On assistait ainsi au remplacement d'un cheikh qui enseignait et qui venait à peine de mourir par son fils, son frère ou un de ses proches qui s'emparait alors de la fonction du défunt. Dans beaucoup de cas, ces légataires manquaient de compétence. Mais il fallait que le remplaçant se charge sans attendre d'enseigner afin que le poste soit vite pourvu par un proche et qu'un étranger, même plus compétent, ne s'empare pas de la fonction du disparu[1].

L'historien turc Ahmad Cevdet Pacha, mort en 1895, a décrit ce phénomène désastreux qui apparut dans l'Empire ottoman :

> On attribuait aux enfants des vizirs et des juges, encore très jeunes, la fonction d'enseignant. Ces derniers gravissaient alors rapidement les échelons et ils atteignaient parfois le statut de juge alors que les poils couvraient à peine leur menton. Les postes d'enseignants étaient délivrés aussi par népotisme et pour finir on héritait de ces fonctions dans l'enseignement. Les ministres et les hommes d'État profitèrent de ces abus pour confier à leurs enfants ou à leurs proches ces charges qui devinrent la convoitise des fripons. Les ignorants s'y succédaient l'un après l'autre causant ainsi de grands dommages[2].

Muhammad Kurd 'Alî a également fait part de ces abus lorsqu'il a dépeint la situation de l'enseignement en Syrie à l'époque ottomane :

---

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, t. 2, p. 68.

> Le phénomène de la transmission héréditaire du savoir de père en fils a pris de l'ampleur de nos jours. Un mufti et savant d'Istanbul du nom d'Abû Sa'ûd fut à l'origine de cette invention qu'il promût parmi les foules. L'enseignement, l'attribution de fonctions ainsi que les sermons, l'imamat et autres charges religieuses étaient alors légués à des ignorants. On les transmettait en héritage comme un commerce, un bien immobilier, des meubles ou des livres. On a même assisté durant le règne ottoman à la désignation d'illettrés au poste de juge. Combien d'analphabètes à Damas, à Alep, à Jérusalem ou à Beyrouth se sont vus attribuer le titre de juge des juges ! Ce fut le cas dans les grandes villes, ce qui laisse supposer que dans les zones non urbaines la présence des analphabètes à ces postes était plus courante encore [...][1]

Ces pratiques provoquèrent des effets désastreux sur l'enseignement, ce qui affecta le niveau d'apprentissage et de l'éducation chez les musulmans. La transmission héréditaire des fonctions religieuses et leur maintien au sein de quelques familles firent aussi obstacle à l'apparition de théologiens engagés, sincères et désintéressés. Ces derniers auraient pu alors œuvrer pour la justice, secourir les opprimés et défendre l'islam.

1 *khuṭaṭ al-shâm*, t. 3, p. 70.

Le refus d'avoir recours à l'*ijtihâd*

Avant la chute de l'Empire, toute revendication de retour à l'*ijtihâd* était considérée comme une grave atteinte à l'islam, que l'on comptait parmi les péchés *mortels*. Chez les adeptes inflexibles de l'imitation aveugle (*taqlîd*), cet acte relevait tout bonnement de l'apostasie.

Les adversaires des défenseurs de la réforme salafiste incriminaient les savants de cette mouvance. Ils portaient à leur encontre la *gravissime* accusation, pour l'époque, d'être les promoteurs de l'*ijtihâd*. Or, aucun de ces théologiens ne revendiquait cela comme une prérogative qui appartenait à ce mouvement. En revanche, le refus d'avoir recours à l'*ijtihâd* a constitué la posture autour de laquelle se relayaient, à travers les siècles, les sectaires de tous bords. Mais c'est notamment durant la période de déclin de l'Empire que cette approche s'est imposée de manière visible. Les adeptes du *taqlîd* se sont alors mobilisés afin de maintenir cette porte de l'interprétation des Textes verrouillée et se sont dressés face à quiconque s'aventurait au-devant.

Ce conflit doctrinal a alors incité les partisans du modèle occidental à œuvrer pour importer dans la société les valeurs et principes de l'Europe.

En fin de compte, le refus du recours à l'*ijtihâd* a engendré des effets très néfastes dont les répercussions ont affecté le quotidien des musulmans jusqu'à ce jour.

Mais quelles sont donc les conséquences, lorsqu'en dépit des impératifs et des défis, l'effort d'interprétation des Textes est entravé?

Dans une telle situation, deux phénomènes peuvent émerger :

L'absence d'*ijtihâd* constitue un frein au développement et au progrès, car l'existence se trouve alors figée dans une matrice qui n'est plus adaptée à l'évolution de l'environnement; ou l'on peut assister également à un débordement hors des limites du modèle social existant, et simultanément en dehors du cadre de la charia qui ne peut s'élargir, car l'*ijtihâd* ne lui fournit plus la matière nécessaire.

Ces deux méfaits ont affecté la *Umma* l'un après l'autre : l'immobilisme, puis l'éloignement de la sphère légale islamique.[1]

La *fermeture de la porte de l'ijtihâd* a désorienté la communauté musulmane qui, vers la fin de l'Empire, n'a pas accordé à ce fondement toute l'importance qu'il revêt. Les adeptes inflexibles du panurgisme, réfractaires à tout changement, se sont alors laissés dépasser.

> Le mouvement de la pensée s'était figé chez les musulmans face à toutes ces nouveautés qu'avait engendrées le cours de l'existence humaine, dynamique, fécond et indomptable. Ainsi, chaque jour, cette dernière enfantait un nouveau-né que l'humanité découvrait. Les hommes accueillaient alors ces innovations, s'y adaptaient et les développaient

1 *wâqi'unâ al-mu'âṣir*, p. 159.

pour en créer d'autres. Les peuples progressaient ainsi au fil des découvertes et des avancées, à l'exception des musulmans, plongés dans une inertie qui les empêchait de quitter l'époque de leurs ancêtres séculaires[1].

L'imitation aveugle des différentes écoles juridiques de l'islam *(al-madhâhib)* continuait d'entraîner vers la dépréciation du niveau d'apprentissage, le déclin et la stagnation de la connaissance. Le *taqlîd* enchaînait la pensée et emmurait les esprits. Il encourageait aussi les dissensions et alimentait les rancœurs, l'adversité et la division parmi les musulmans. Les partis, les groupes, les sectes, se multipliaient, et tous défendaient leur approche et condamnaient leurs opposants. Le sectarisme atteignit des proportions inquiétantes et se généralisa à toutes les contrées, à toutes les villes, dans les pays musulmans. L'université d'al-Azhar, par exemple, devint le siège des affrontements sectaires entre les hanafites et les shafiites qui rivalisaient farouchement pour prendre la direction de l'institution[2].

Cette intolérance *madhhabiste* a contribué durant les derniers siècles à l'apparition de larges clivages. Elle a conduit de facto à l'affaiblissement du sentiment d'unité politique et sociale de la communauté. Ce sectarisme a suscité des discordes qui ont détourné l'attention des

1 Dr 'Abd al-Karîm al-Khaṭîb, *sadd bâb al-ijtihâd wa mâ tarattaba 'alayh,* p. 144.

2 *'ajâ'ib al-âthâr,* t. 2, p. 242.

musulmans de leurs nombreux ennemis, et de la menace qui planait sur eux et sur l'islam[1].

L'attitude intransigeante et sectaire qui découle du *taqlîd* se situe pourtant en marge de la voie coranique. Cet égarement a accentué l'abrutissement des esprits, l'immobilisme dans les sciences islamiques et la division au sein de la communauté. Ces manifestations ont dès lors affaibli de manière significative l'Empire et contribué à sa décadence de façon décisive. À l'heure où les conspirations se mettaient en place et où les croisés se mobilisaient contre *l'homme malade de l'Europe*, ce dernier se trouvait, de son côté, en proie à ses crises intérieures.

La propagation des injustices au sein de l'Empire

L'injustice au sein d'une nation est comparable à une maladie qui accélère l'échéance fatidique du souffrant. Pour ce dernier, la mort surviendra alors inévitablement à l'issue de la période d'affliction qu'Allah lui prescrit. L'injustice, par ses effets dévastateurs, produit le même cheminement dans le cours d'une nation. Sa chute intervient alors après la période dont Allah a fixé le terme, conformément à ce qu'Il a décrété dans Sa création. Ainsi Allah a décidé que la justice reste un facteur d'essor et de pérennité des nations, tandis que l'injustice engendre leur destruction, à l'échéance qu'Il détermine[2]:

1 *al-inḫirâfât al-'aqâ'idiyya wal-'ilmiyya*, t. 2, p. 86.
2 Dr 'Abd al-Karîm Zîdân, *al-sunan al-ilâhiyya*, p. 121.

﴿*Pour chaque communauté, il y a un terme. Quand leur terme vient, ils ne peuvent le retarder d'une heure et ils ne peuvent le hâter non plus*﴾ (7 : 34).

L'exégète al-Âlûsî a commenté ce verset ainsi : *Pour chaque communauté, il y a un terme,* cela signifie qu'à toute nation est assigné un terme auquel surviendra sa chute[1].

Ainsi, bien que cette échéance de la destruction et de l'effondrement des nations injustes soient inévitables, conformément aux Lois de la création, personne ne peut prédire le terme de cette fatalité. Les jours ou les années qui séparent ces nations de leur sort fatidique restent imprévisibles pour les hommes et relèvent de la connaissance exclusive d'Allah[2].

Ce Décret d'Allah dans Sa création qui s'applique aux nations corrompues demeure incontournable, comme le Noble Coran l'atteste :

﴿*Cela fait partie des récits que Nous te [Muḥammad] racontons concernant des cités : les unes sont encore debout, tandis que d'autres (sont complètement), rasées. Nous ne leur avons fait aucun tort. Mais ils se sont fait du tort à eux-mêmes. Leurs divinités, qu'ils invoquaient en dehors d'Allah, ne leur ont servi à rien, quand l'Ordre (le châtiment) de ton Seigneur fut venu ; elles n'ont fait qu'accroître leur perte. Telle est la rigueur avec laquelle ton Seigneur saisit, quand Il frappe les cités qui sont injustes. Son châtiment est bien douloureux et bien dur*﴾ (11 : 100-102).

---

1 *tafsîr al-Âlûsî*, t. 8, p. 112.

2 Dr 'Abd al-Karîm Zîdân, *al-sunan al-ilâhiyya*, p. 121.

Ce verset confirme que le châtiment d'Allah n'est pas simplement réservé aux nations injustes qui ont précédé. Cette Loi du Créateur dans Sa création demeure la norme unique. Par ailleurs, on ne doit pas s'imaginer qu'elle ne concerne que les peuples anciens, car Allah dit ici : [...] *telle est la rigueur avec laquelle ton Seigneur saisit, quand Il frappe les cités qui sont injustes.* Le Noble Coran nous explique ici que tous ceux qui imitent ces nations partageront inévitablement leur sort tragique et douloureux. Ce passage constitue dès lors une mise en garde contre les conséquences désastreuses de l'injustice.

Une nation impie peut, par exemple, se montrer équitable, dans le sens où les droits de ses sujets sont relativement respectés, et que les habitants font mutuellement preuve d'une certaine équité. Un tel peuple, malgré sa mécréance, peut échapper au châtiment d'Allah en ce monde, car l'impiété seule n'engendre pas la destruction de la nation. En revanche, l'injustice des dirigeants à l'égard des administrés ainsi qu'au sein de la société provoque la sentence divine[1] :

> ﴿*Et ton Seigneur n'est point tel à détruire des cités même injustes, dont les habitants sont des réformateurs*﴾ (11 : 117).

Al-Râzî, dans son commentaire, explique que « *même injustes* fait référence au *shirk*. Par conséquent, le verset signifie qu'Allah n'extermine pas les habitants d'une cité juste en raison de leur mécréance. Un répit leur est accordé tant que ces derniers se montrent équitables et

1 Dr 'Abd al-Karîm Zîdân, *al-sunan al-ilâhiyya*, p. 122.

honnêtes dans leurs relations, et qu'ils s'éloignent de la corruption »[1].

L'imam al-Qurṭubî a quant à lui mentionné dans son exégèse coranique que l'expression *même injustes* indique l'idolâtrie et la mécréance. Quant au passage *dont les habitants sont des réformateurs*, il suggère que ces derniers font preuve d'un respect mutuel vis-à-vis des droits individuels. Ce verset signifie donc qu'Allah ne détruit pas les nations simplement pour leur mécréance. En revanche, la sanction divine les rattrape lorsque la corruption s'est généralisée chez eux. Ce fut le cas, par exemple, pour le peuple de Shu'ayb chez lequel la fraude était devenue *monnaie courante*, et pour le peuple aux pratiques ouvertement homosexuelles de Sodome[2].

Dans le même ordre d'idée, le *shaykh al-islâm* Ibn Taymiyya a écrit au sujet de la destruction des nations injustes, même lorsqu'elles sont musulmanes :

> Les conditions de vie des hommes demeureront saines tant que la justice reste présente dans leurs affaires, et même si ces derniers commettent certaines entorses à la vertu. Ils se trouveront même dans une meilleure situation que ceux qui ne respectent pas mutuellement leurs droits, malgré leur apparente piété. C'est pour cette raison que certains ont affirmé qu'Allah établira sur terre la nation juste, sans égard pour son impiété, tandis qu'Il causera la chute du peuple injuste, même s'il est musulman. En d'autres termes : la réussite en ce

1 *tafsîr al-Râzî*, t. 18, p. 16.
2 *tafsîr al-Qurṭubî*, t. 9, p. 114.

monde est garantie à l'homme juste même s'il est mécréant, et non au musulman injuste. Cela s'explique par le fait que l'organisation de toutes choses en ce monde repose sur l'équité qui garantit leur succès. En revanche, l'absence d'équité conduit à la ruine en ce monde, même lorsqu'elle émane de celui dont la foi sera utile dans l'au-delà[1].

Cela étant dit, notons que les pachas de l'Empire ottoman s'étaient adonnés à des exactions terribles, des massacres et des pillages envers les peuples. Citons, par exemple, le fameux Ibrâhîm Pacha connu aussi sous le nom de Dali. Il fut un des ministres de Murâd III, et le gouverneur de Diyarbakir (en Turquie). Durant son mandat, il multiplia dans cette province d'atroces exactions et injustices, dont des viols, le pillage et d'autres actes horribles.

Lorsqu'on informa le sultan Murâd III des agissements de son gouverneur et que l'on convoqua le juge pour prononcer à son encontre un verdict, les témoins se désistèrent. Le juge lui-même ne put instruire ce cas, car sa sœur se trouvait en bons termes avec le sultan. Les plaignants quittèrent alors l'assemblée et Murâd III maintint Ibrâhîm Pacha à son poste de gouverneur de la province de Diyarbakir. Ce dernier engagea alors des représailles contre ceux qui avaient osé déposer plainte contre lui. Beaucoup d'habitants succombèrent sous la torture. La situation dégénéra tant que la population se rebella contre ce tyran qui, pour leur échapper, se réfugia

1 Ibn Taymiyya, *risâlat al-amr bil-ma'rûf wal-nahy 'an al-munkar*, p. 40.

dans la citadelle. Il fit alors tonner les canons et causa la mort d'un grand nombre de ses sujets[1].

Les crimes d'un autre pacha, Muḥammad 'Alî, envers les Égyptiens, les gens du Shâm, les Arabes du Hedjaz sont également très connus, mais nous avons abordé le sujet ailleurs dans ce livre. Les forfaits commis par les Turcs envers les Arabes, les Kurdes et les Albanais ont connu également une recrudescence dès l'avènement au pouvoir du Comité Union et Progrès. En réalité, les membres de ce parti commettaient des exactions aussi bien en Turquie qu'à l'extérieur. Nous avons déjà évoqué leur attitude envers le sultan 'Abd al-Ḥamîd II et les injustices que ce dernier endura.

Le Décret d'Allah immuable devait donc s'abattre sur les injustes, pour venger les opprimés. Les dissensions conduisirent alors les Ottomans à s'entredéchirer jusqu'à la chute définitive de leur Empire.

L'amour du confort matériel et l'enlisement dans la concupiscence

> ﴿*Si seulement il existait, dans les générations d'avant vous, des gens vertueux interdisant la corruption sur terre ! (Hélas) Il n'y en avait qu'un petit nombre que Nous sauvâmes, alors que les injustes persistaient dans le luxe (exagéré) dans lequel ils vivaient, et ils étaient des criminels*﴾ (11 : 116).

1 *al-mukhtâr al-muṣawan min a'lâm al-qurûn*, t. 2, p. 916-917.

Dans l'extrait : *les injustes persistaient dans le luxe (exagéré)*, l'expression *les injustes* fait référence à ceux qui n'interdisaient plus le mal et donc qui ne se souciaient plus de ce pilier essentiel de l'islam. En revanche, ils étaient en quête de jouissances et de confort, et s'étaient enlisés dans l'assouvissement de leurs instincts. Ils étaient subjugués par l'attrait et la recherche du pouvoir, et tout ce qui leur procurait une vie de confort[1].

Or, Allah nous a informés que Sa sentence s'était déjà abattue dans le passé lorsqu'Il châtia ceux qui, vautrés dans leur arrogance et leur concupiscence, s'étaient écartés de Sa Loi :

> ﴿*Et que de cités qui ont commis des injustices, Nous avons brisées; et Nous avons créé d'autres peuples après eux. Quand [ces gens] sentirent Notre rigueur, ils s'en enfuirent hâtivement. Ne galopez point. Retournez plutôt au grand luxe où vous étiez et dans vos demeures, afin que vous soyez interrogés*﴾ (21 : 11-13).

Le Noble Coran nous dévoile aussi que la destruction des nations résulte de la corruption et de la perversion des notables et des nantis :

> ﴿*Et quand Nous voulons détruire une cité, Nous ordonnons à ses gens opulents [d'obéir à Nos prescriptions], mais (au contraire) ils se livrent à la perversité. Alors la Parole prononcée contre elle se réalise, et Nous la détruisons entièrement*﴾ (17 : 16).

Al-Âlûsî a commenté ce verset comme suit :

---

1 Dr 'Abd al-Karîm Zîdân, *al-sunan al-ilâhiyya*, p. 186.

Lorsque l'heure de leur destruction approche, Allah ordonne aux nantis et notables, aux tyrans et aux rois d'une nation d'y semer la corruption. C'est alors que le Décret d'Allah peut s'abattre sur eux. Allah a fait la mention particulière des gens aisés dans ce verset, bien que la perversion n'épargne pas les autres, car ces derniers représentent les chefs qui encouragent la corruption et l'égarement. Le mal se répand alors en raison de l'obéissance qu'on leur voue ou de la tentation qu'ils insufflent aux suiveurs. Voici pourquoi ce discours s'adresse à eux directement[1].

Durant le règne du sultan Muhammad Ibn Ibrâhîm, on procéda durant trois jours à la décoration de son palais :

Le sultan se trouvait alors à Sillistra (actuelle Roumanie). Il dépêcha à Constantinople, auprès de son ministre 'Abdî Pacha al-Nashâbî, un émissaire avec un courrier. Dans ce dernier, le sultan annonça qu'il envisageait de rentrer bientôt. Il souhaitait toutefois que la décoration de son palais royal soit refaite. Il ordonna alors à son vizir de l'organiser pour son retour. Le ministre mobilisa les gens pour la rénovation, quarante jours avant l'arrivée du sultan. On déploya tous les efforts possibles pour orner et embellir le palais. Tous s'accordèrent à dire à cette époque que jamais on n'avait vu une demeure aussi joliment décorée. Je me trouvais, pauvre de moi, à Constantinople durant cette occasion et j'ai

1 *tafsîr al-Âlûsî*, t. 15, p. 42.

pu constater qu'on y avait rassemblé toutes sortes de réjouissances. Le palais accueillait des gens qui y trouvaient joies et délices, entourés de plaisantes distractions, ils s'adonnaient à des actes interdits. Les plus sages dénonçaient ce qui se passait dans ce palais et le qualifiait de grave péché et de grand crime. Je pensais de mon côté que ces événements sonneraient le glas du sultanat et annonçaient la fin de sa période de bonheur et de bonne fortune. Après cela, en effet, la décadence frappa la Nation, le déclin apparut et la défaite remplaça la gloire[1].

Un autre exemple montre les excès auxquels se livraient parfois les sultans ottomans. En 1581, Murâd, fils de Selim II, célébra la circoncision de son fils Muhammad. Les festivités, les chants et danses, et les réjouissances pour cet événement s'étalèrent sur quarante-cinq jours. On s'était réuni dans la demeure d'Ibrâhîm Pacha pour assister aux spectacles, en se délectant au milieu d'une profusion de bienfaits. Il a également été rapporté dans *târîkh al-aḥdâth al-kubrâ* («L'histoire des événements majeurs») que le sultan jetait des pièces d'or et d'argent[2] aux artistes et aux mendiants[3].

Ces exemples, parmi tant d'autres, révèlent que les Ottomans s'étaient détournés de la voie de leurs ancêtres qui avaient régné à l'époque de la grandeur de l'Empire.

---

1 *al-mukhtâr al-muṣawan min a'lâm al-qurûn*, t. 2, p. 1163-1164.

2 Le texte mentionne le détail suivant, à savoir que les pièces d'or se trouvaient sur un plateau d'argent et les pièces d'argent sur un plateau d'or.

3 *al-mukhtâr al-muṣawan min a'lâm al-qurûn*, t. 2, p. 1154-1155.

Muhammad al-Fâtih avait pourtant recommandé à son successeur : « Veille à ce qu'on ne gaspille pas l'argent du Trésor » ; ou encore : « Ne dépense jamais les biens de la Nation dans les frivolités et les divertissements, mais utilise ces biens avec parcimonie, car les comportements abusifs conduisent très souvent à la perdition ».

La chute de l'Empire devenait donc tout naturellement inévitable. Les graves excès accomplis pour assouvir les penchants pour le luxe, les divertissements, etc., menèrent les sultans à l'abandon des valeurs qui garantissaient jadis la pérennité de l'Empire.

Les divergences et les dissensions

La Tradition d'Allah se réalise toujours et inévitablement à l'encontre des peuples et des nations, et n'admet aucune concession. Ainsi, Allah a décrété que les divergences et la division conduisent immanquablement à la chute des nations. Le Messager d'Allah a averti sa communauté en ce sens : « Ceux qui vous ont devancé ont péri en raison de leurs dissensions ». Dans une autre version, on trouve l'expression : « [...] ont été détruits »[1].

Dans ce qu'ont consigné Ibn Hibban et al-Hâkim, et qu'Ibn Mas'ûd a rapporté, la Tradition comporte cette variante : « La divergence a conduit à leur perte ceux qui vous ont précédés »[2].

1 *Sahîh al-Bukhârî bi sharh al-'Asqalânî*, t. 9, p. 101-102.

2 *Ibid.*, t. 9, p. 102.

Ibn Hajar al-'Asqalânî a commenté cette sentence prophétique en déclarant : « [...] Ce hadith constitue une exhortation à l'unité et une mise en garde contre la division et la divergence »[1].

Ibn Taymiyya a confirmé : « Allah a ordonné l'unité et la cohésion, et Il a interdit les divergences et les dissensions »[2].

Précisons toutefois que la divergence qui reste répréhensible en islam est celle qui mène à la désunion et qui rompt les liens de solidarité entre les musulmans. Elle fait généralement suite à un désaccord, durant lequel chacune des parties considère l'autre dans l'erreur. Dans le pire des cas, cela conduit à autoriser au nom des dissensions l'usage de la violence entre croyants[3].

Ce genre de divergence, à laquelle le hadith susmentionné attribue l'origine de la perdition des nations, et que nous venons de décrire, reste condamnable dans la mesure où elle mène à la désunion. Cette dernière sépare la *Umma* en différents groupes, ce qui affecte ainsi sa cohésion. L'unité de la communauté génère chez elle une force à laquelle aucune de toutes ces factions ne pourra jamais prétendre. La faiblesse qui touche ainsi toute la *Umma* encourage l'ennemi à déclencher les hostilités envers elle, à envahir ses terres, à asservir ses peuples et à altérer son identité. C'est alors que la nation de l'islam est menacée de disparition et d'extinction[4].

---

1 *Ibid.*, t. 9, p. 101-102.
2 *majmû' al-fatâwâ*, t. 19, p. 116.
3 Dr 'Abd al-Karîm Zîdân, *al-sunan al-ilâhiyya*, p. 139.
4 *Ibid.*

Une des leçons les plus essentielles que l'on devrait retenir de cette étude historique est que l'on ne peut éviter le déclin si l'on ne se préserve pas des dissensions. En effet, ces dernières comptaient parmi les causes principales de la chute et de la disparition de l'Empire ottoman.

Or, nous assistons également de nos jours à des divergences qui affectent les acteurs de la prédication islamique dans l'accomplissement de leur devoir. La désunion qui a affaibli la *Umma* ne peut être résolue qu'en se préservant des dissensions, discordes et polémiques.

Au sujet des conséquences qu'engendrent les discordes au sein de la communauté musulmane, le cheikh 'Abd al-Karîm Zîdân a écrit :

> Les désaccords n'affaiblissent et ne mettent pas seulement la *Umma* en péril, mais aussi pareillement les prédicateurs dans l'accomplissement de leur devoir. Le mal le plus néfaste au sein de cette élite consiste en l'émergence de dissensions qui la divisent en groupes antagonistes. Chacune de ces factions affirme alors être la seule détentrice de la vérité et dénonce les autres comme des sectes égarées. Chaque groupe prétend agir dans l'intérêt de la prédication, tandis que ces divisions répréhensibles ne se sont jamais montrées utiles, en réalité. Quel bénéfice pourrait-on d'ailleurs tirer des discordes ? C'est plutôt l'œuvre du diable que de faire croire que les antagonismes et les disputes, embellis aux yeux des parties adverses, représentent un quelconque intérêt pour la *da'wa* (prédication).

En outre, la division qui sévit au sein des cercles de la prédication n'affaiblit pas seulement les rangs des acteurs de l'appel à l'islam, mais elle a aussi un fâcheux impact sur le public. Ainsi, les dissensions servent d'alibi aux détracteurs et leur fournissent matière à insuffler leurs mensonges à l'intention des foules. Ils discréditent alors les prédicateurs et les présentent comme ceux qui exhortent à l'observance des principes islamiques. Ils arguent ensuite que l'islam enjoint l'unité et la cohésion, et condamne la désunion. Or, ceux qui prêchent ne respectent pas ces prescriptions, et on les voit divisés en groupes qui se dénigrent mutuellement, chacun revendiquant être l'unique détenteur de la vérité. Cette situation conduit dès lors inévitablement à la perte d'influence des acteurs de la *da'wa*, et à l'apparition d'autres groupes qui se séparent d'eux. Les contextes historiques récent et plus éloigné confirment ce que nous soutenons ici[1].

Ces divergences n'avaient pas épargné, quant à elles, l'Empire ottoman, notamment durant la période qui a précédé sa chute. Elles faisaient rage entre les chefs et les sultans. On assistait par exemple à des tentatives de la part de certains gouverneurs de prolonger la durée de leur mandat et de se soustraire à l'autorité centrale. Ces fonctionnaires cherchaient aussi à fonder des dynasties locales : Mamelouks d'Iraq ; Âl al-'Azm en Syrie ; al-Ma'niyyûn et al-Shahâbiyyûn du Liban ; Muhammad 'Alî en Égypte ;

1 *Ibid.*, p. 140-141.

Zâhir al-'Umr en Palestine; Ahmad al-Jazzâr à 'Akâ; 'Alî Bik al-Kabîr en Égypte; les Qarâmiliyyûn en Libye[1].

Ces oppositions entre les gouverneurs locaux et l'autorité centrale de l'Empire ont bien sûr largement contribué à son déclin, qui a conduit ensuite à sa chute. Plusieurs historiens ont évoqué les origines de la disparition de l'Empire ottoman. Mais ils l'ont fait sans pouvoir toujours distinguer entre ce qui relève des causes de ce qui constitue les conséquences découlant de l'abandon de la Loi d'Allah.

On ne peut résoudre les déclins, politique, militaire, économique, scientifique, social, et la décadence morale, sans identifier les moyens de les éradiquer. Cela s'applique également à l'impérialisme, et aux défis de la guerre idéologique et de l'évangélisation contre lesquels les musulmans doivent apprendre à résister. Pour renouer avec son essor, la *Umma* doit éliminer ces symptômes néfastes. Mais elle n'y parviendra pas dans ce contexte de vide dogmatique. Elle doit en outre cibler les origines réelles de ces menaces pour être en mesure de faire disparaître leurs dangereuses répercussions.

Ces dernières sont imbriquées et interagissent de telle manière qu'un symptôme en aggrave un autre. Ainsi, la crise politique accentue le ralentissement économique qui lui-même amplifie la première, et ainsi de suite.

Les nombreuses tentatives qui ont vu le jour dans le monde musulman afin de restaurer le califat et de renouer avec la gloire et la puissance passées visaient à éradiquer les symptômes. Malheureusement, elles ne s'attaquaient

1 Dr Ismâ'îl Yâghî, *al-'âlam al-'arabî fil-târîkh al-hadîth*, p. 94.

pas à la racine du mal. Ces dernières sont celles qui, précisément, ont conduit à la chute de l'Empire ottoman et, dans la foulée, au déclin et au retard de l'ensemble de la *Umma*.

Par conséquent, on peut affirmer que les efforts des chrétiens, des juifs et des laïcs n'auraient jamais exercé l'influence qui fut la leur sur l'Empire si ce dernier n'avait pas abandonné la Loi d'Allah. À cela s'est ajouté leur oubli des prérequis à l'établissement de l'autorité et leur négligence du recours aux moyens et aux outils matériels qui le garantissent.

Pour conclure, rappelons la Parole d'Allah :

> ﴿*Dans leurs récits, il y a certes une leçon pour les gens doués d'intelligence. Ce n'est point là un récit fabriqué. C'est au contraire la confirmation de ce qui existait déjà avant lui, un exposé détaillé de toute chose, un guide et une miséricorde pour des gens qui croient*﴾ (12 : 111).

Conclusions

1. Le sultan 'Abd al-Hamîd II succéda à Murâd V en 1875. Il céda aux pressions de Midhat Pacha et proclama dans un premier temps la Constitution. Ses ministres imposèrent alors une politique d'occidentalisation forcée conduite par les membres de l'association des Jeunes-Turcs. Ce groupement politique rassemblait une élite d'hommes cultivés pro-occidentaux. Le sultan saisit toutefois la première occasion qui se présenta pour abolir la Constitution, écarter du pouvoir les militants pro-européens et réduire leur influence. 'Abd al-Hamîd II engagea ensuite une politique de réforme de la nation ottomane dans le respect des enseignements de l'islam et il veilla à l'application de la charia.

2. Le sultan fonda un service de renseignement efficace afin de protéger l'Empire des menaces intérieures et pour rester informé des stratégies ennemies à l'extérieur. Cette institution permit d'étouffer les révoltes dans les Balkans et sut se montrer opérationnelle pour stopper d'autres rébellions au sein de l'Empire.

3. L'Empire est entré dans une guerre acharnée contre la Russie, qui en ressortit victorieuse. Les Ottomans

furent alors contraints de signer l'accord de San Stefano, puis de Berlin.

4. L'idéologie de la *jâmi'a al-islâmiyya* (le panislamisme) apparut sur la scène politique à l'époque du sultan 'Abd al-Hamîd II. Ce dernier l'avait soutenu afin de renforcer les liens fraternels et communautaires entre les musulmans du monde entier. Il espérait ainsi mobiliser les fidèles pour résister aux convoitises territoriales des croisés.

5. 'Abd al-Hamîd II mit en place plusieurs projets pour propager et instaurer l'idéologie panislamiste dans le monde musulman : le rapprochement avec les prédicateurs; la réorganisation des confréries soufies; l'arabisation de l'Empire; la création de l'École tribale impériale; la construction du chemin de fer en Arabie; la riposte aux stratégies ennemies.

6. Le sultan, qui avait compris la grande menace que représentaient les juifs *dönme* pour l'islam, engagea à leur encontre des mesures restrictives. Les Israélites ripostèrent et tentèrent d'influencer l'opinion publique au sein de l'Empire et de l'armée. Les sionistes se joignirent aux loges franc-maçonnes pour œuvrer à la destitution du sultan. Sous les revendications de liberté, de démocratie, et de lutte contre la tyrannie, ils engagèrent des manœuvres pour encourager la sédition dans les différentes contrées et surtout au sein de l'armée. Les *dönme* de l'Empire représentèrent le point de départ de la stratégie juive mondiale pour la création de leur foyer national en Palestine.

7. Mais 'Abd al-Ḥamîd II s'opposa fermement au projet et aux convoitises des sionistes. Ces derniers tentèrent alors, sans succès, de le soudoyer. De son côté, le sultan mit en place toutes les mesures nécessaires pour empêcher que les Hébreux fassent l'acquisition de terres en Palestine. Le sultan ottoman veilla à contrecarrer toute démarche qui aurait pu permettre aux juifs de s'emparer de terrains palestiniens.

8. Le mouvement juif mondial entreprit alors des actions pour soutenir tous les ennemis de 'Abd al-Ḥamîd II, dont les rebelles arméniens, les nationalistes balkaniques et le Comité Union et Progrès. Ils soutinrent également toutes les revendications indépendantistes et autonomistes dans l'Empire.

9. Finalement, le Comité Union et Progrès parvint à obtenir la destitution du sultan 'Abd al-Ḥamîd II. Les pays européens, les juifs et les francs-maçons appuyèrent directement ce parti afin de concrétiser cet objectif.

10. Après la victoire des Alliés lors de la Première Guerre mondiale, les chefs de ce parti, qui avait engagé l'Empire du côté de l'Entente, prirent la fuite pour se réfugier en Allemagne ou en Russie.

11. Les Britanniques et les sionistes parvinrent à hisser Mustafâ Kemal (*Atatürk*) à la tête de l'Empire ottoman. Ce dernier exécuta alors les directives issues d'un accord dont les termes sont connus sous le nom de *conditions de Curzon*. Ces *recommandations* qu'on imposa à l'Empire étaient les suivantes : rupture de tous les liens entre la Turquie et l'islam ; abolition définitive du califat ; exil du calife, de ses soutiens et des défenseurs de l'islam ;

saisie de tous les biens du calife; proclamation d'une constitution civile qui devait remplacer l'ancienne.

12. Mustafâ Kemal dépouilla la Turquie de sa foi, de l'islam et déclara la guerre à toute forme de religiosité islamique. Il fit barrage à la prédication, encouragea l'impudeur et la mixité. Toutefois, la voix de la vérité en Turquie s'éleva pour protester et résister au courant laïque, notamment par le biais du mouvement de Sa'îd Nursî et du parti *al-salâma*. Ce groupement politique est l'ancêtre du parti *Refah*. Cette opposition entre la vérité et le faux, la guidée et l'égarement, reste plus que jamais très présente de nos jours en Turquie.

13. Les causes de la chute de l'Empire demeurent nombreuses. Mais la principale reste celle de l'abandon de la Loi d'Allah qui a plongé les musulmans dans une vie contraignante et difficile. Les répercussions de cette calamité se sont fait ressentir sur le plan spirituel, moral, social, politique et économique.

14. L'approche déviante des derniers sultans ottomans vis-à-vis de la charia et l'abandon de l'ordonnance du bien et de l'interdiction du mal par les peuples sous leur autorité entraînèrent des répercussions désastreuses pour les populations elles-mêmes. Les agressions devinrent très courantes, les meurtres également, ainsi que la spoliation de biens et de terres. Ces phénomènes résultaient de l'absence de l'application du droit islamique dans la résolution des litiges. Les guerres et les séditions apparurent dans différentes contrées et apportèrent leur cortège de calamités. La haine et la rancœur s'installèrent parmi les

peuples et demeurèrent même après la disparition et la chute de l'Empire.

15. Les réalités historiques mettent en lumière le fait que la transgression des prescriptions divines par ceux qui sont censés posséder la connaissance d'Allah engendre la domination de l'ennemi impie sur eux. C'est alors que les chrétiens imposèrent leur hégémonie aux musulmans, que la défaite remplaça la victoire et que l'autorité de l'islam disparut. La peur et la crainte gagnèrent les rangs de la *Umma* et les désastres s'abattirent sur eux sans relâche. Les terres furent conquises et les mécréants imposèrent leur autorité.

16. L'égarement lancinant de la *Umma*, les approches altérées qu'elle s'était forgées sur le principe de l'allégeance et du désaveu, et sur le concept de l'adoration se trouvaient à l'origine de cette situation désastreuse. À cela s'ajoute la propagation ouverte des pratiques idolâtriques, des hérésies et inventions en tout genre.

17. Une des errances les plus néfastes pour la Communauté musulmane réside dans l'apparition de l'hérésie soufie en tant que mouvement d'influence organisé au sein des sociétés islamiques. Ces courants étaient porteur de credo, d'une idéologie et de pratiques rituelles en marge de l'islam orthodoxe, dont les sources restent le Livre d'Allah et la Tradition prophétique. On a ainsi assisté durant la fin de l'Empire ottoman au renforcement de l'influence et de l'autorité des soufis.

18. Les autres sectes déviantes qui se revendiquent de l'islam se sont également développées grâce au soutien des colonisateurs croisés qui ont imposé leur autorité aux

musulmans. Les adeptes de ces schismes hérétiques se sont, tout au long de leur histoire, rangés systématiquement du côté des ennemis auxquels ils étaient dévoués corps et âme. Parmi ces sectes les plus connues se trouvent les chiites duodécimains, les druzes, les alaouites, les ismaéliens, les qadianites, les bahaïstes, etc.

19. La plupart des théologiens, érudits, juristes de l'islam étaient devenus des instruments du pouvoir corrompu. Ils se pressaient auprès de ce dernier pour obtenir des fonctions et des privilèges. Ils n'assumaient plus leurs responsabilités de guides de la *Umma*. Par conséquent et tout naturellement, les sciences religieuses s'enlisèrent dans l'immobilisme et l'inertie. Les théologiens ne se préoccupaient plus que de l'étude des épîtres condensées et des commentaires et explications d'ouvrages classiques. L'enseignement s'éloigna de la véritable essence de l'islam qui se dégage du Livre d'Allah et de la Sunna de Son Messager. On abandonna l'*ijtihâd* et l'on incrimina ceux qui prônaient le retour à l'interprétation contextuelle des sources de la jurisprudence. On accusa même ces derniers de commettre un grand péché, tandis que les plus sectaires parmi les adeptes de l'imitation aveugle lançaient sur eux l'anathème.

20. L'injustice se répandit dans l'Empire. Or, on peut comparer cette dernière à la maladie qui atteint un individu et qui précipite son échéance fatale, qui deviendra inévitable aussitôt que le mal prendra fin. La *Umma* a donc elle-même connu sa chute qu'a précipitée cette maladie que constitue l'injustice, avec tous ses effets dévastateurs. La mort de la nation ottomane est intervenue après la

période de souffrances décrétée par Allah et à l'échéance qu'Il a fixée. C'est ainsi que l'Empire a disparu. Mais, en plus des injustices qui le rongeaient, c'étaient des sultans vautrés dans la concupiscence, le luxe, les querelles et les discordes intestines, qui le dirigeaient.

21. Les conséquences de l'abandon de la charia ont donc été catastrophiques sur le plan politique, militaire, économique, scientifique, moral et social. La *Umma* perdit dans la foulée sa capacité de résistance et de lutte contre l'ennemi. L'invasion par ces derniers devenait alors inévitable. La perte de son autorité engendra aussi la colonisation culturelle, et son refus d'avoir recours aux moyens matériels et son ignorance des causes de l'essor des nations provoqua aussi son déclin :

> ﴿*Si les habitants des cités avaient cru et avaient été pieux, Nous leur aurions certainement accordé des bénédictions du ciel et de la terre. Mais ils ont démenti et Nous les avons donc saisis, pour ce qu'ils avaient acquis*﴾ (7 : 96).

Je conclus en affirmant que cet ouvrage ne constitue qu'un modeste effort personnel ouvert à la critique et aux remarques. Il n'est qu'une humble tentative de dévoiler les facteurs de l'essor de la *Umma* et les causes de son déclin. Que celui qui s'apprête à formuler des remarques se souvienne des vers du poète :

Que le critique répare aussi les défauts,
Et glorifié soit le Parfait, le Très-Haut.

J'implore Allah, le Très-Haut, l'Immense, Seigneur du Noble Trône d'agréer avec bienveillance cet effort et de le bénir. Qu'Allah le compte parmi mes bonnes

œuvres qui me rapprocheront de Lui, et qu'Il accorde aussi une bonne rétribution à ceux qui ont contribué à la réalisation de ce travail.

Je cite enfin la Parole d'Allah :

﴿*Et [il appartient également] à ceux qui sont venus après eux en disant : « Seigneur, pardonne-nous, ainsi qu'à nos frères qui nous ont précédés dans la foi ; et ne mets dans nos cœurs aucune rancœur pour ceux qui ont cru. Seigneur, Tu es Compatissant et Très Miséricordieux »*﴾ (59 : 10).

et ces paroles du poète :

Je suis l'indigent devant le Seigneur de la création,
Face à Lui, éternel misérable, telle est ma condition,
Le péché souille mon âme, qui de blâmes m'accable,
Tandis qu'Allah du flot de Ses bienfaits me comble.
Je suis incapable de me procurer ce qui m'est utile
Ni de me protéger de ce qui reste nuisible ou hostile,
Je suis le pauvre au besoin constant, par excellence,
Comme Lui est l'Auto-Suffisant dans Son Essence.
Et ainsi est le sort de toute créature sans exception,
Devant Lui, tous serviteurs en totale soumission.

Exalté et loué sois-Tu ô Allah, je témoigne qu'il n'existe pas de véritable divinité en dehors de Toi, j'implore Ton pardon et reviens repentant à Toi, et ma dernière invocation est un éloge pour le Seigneur de la création.

'Alî Muhammad al-Sallâbî

Table des matières

Quelques mots à propos de l'auteur 7
Introduction 9
1. Le sultan 'Abd al-Ḥamîd 15
La visite du sultan 'Abd al-Ḥamîd en Europe en compagnie de son oncle 'Abd al-'Azîz 16
Son accession au pouvoir et la proclamation du *dustûr* (la Constitution) 20
Les rébellions et soulèvements dans les Balkans 33
Les guerres russo-ottomanes 37
Le traité de San Stefano du 15 avril 1878 42
Le congrès de Berlin (1887) 46
2. *Al-jâmi'a al-islâmiyya* (le panislamisme) 51
Jamâl al-Dîn al-Afghânî et le sultan 'Abd al-Ḥamîd 57
Les confréries soufies 64
L'arabisation de l'Empire 68
Le sultan et le contrôle des établissements scolaires ; la question de la femme et la répression de l'impudeur. 70
L'école tribale impériale 74
Le programme des écoles tribales 75
Le chemin de fer du Hedjaz 78
Le déjouement des plans adverses 87
L'Italie convoite la Libye 89

3. Le sultan 'Abd al-Hamîd et les juifs 95
Les juifs *dönme* 97
Le sultan 'Abd al-Hamîd et le leader sioniste Herzl ..105
4. Le sultan 'Abd al-Hamîd II et le Comité Union et Progrès.....119
5. La destitution du sultan 'Abd al-Hamîd II.....131
6. Les membres du Comité Union et Progrès au pouvoir et la fin de l'Empire ottoman.....147
7. Les causes de la chute de l'Empire ottoman.....175
Introduction 175
Le principe de l'allégeance et du désaveu constitue un prérequis de la foi 180
La compréhension erronée du concept d'adoration .192
La prolifération des pratiques fétichistes idolâtriques, des hérésies et des mythes 205
La prolifération des innovations en tout genre 212
La propagation des mythes 214
L'hérésie soufie.....215
L'activisme des sectes déviantes.....227
L'absence de leadership religieux engagé et dévoué à l'islam 232
Le développement des ouvrages de synthèse.....*239*
Les commentaires, annotations et notes explicatives..*240*
Le legs de la fonction d'enseignant *243*
Le refus d'avoir recours à l'*ijtihâd* 246
La propagation des injustices au sein de l'Empire 249
L'amour du confort matériel et l'enlisement dans la concupiscence.....254
Les divergences et les dissensions.....258
Conclusions.....265

Cet ouvrage traite des efforts immenses que le sultan 'Abd al-Hamîd II a déployés au service de l'islam, pour la défense de son empire et l'unification de la Umma sous son autorité. Il aborde aussi les circonstances de l'émergence de la pensée panislamiste (al-jâmi'a al-islâmiyya) sur la scène internationale à l'époque du sultan. Le livre détaille les moyens mis en œuvre par ce dernier pour concrétiser cette stratégie d'unification du monde islamique sous une seule bannière.

L'auteur se propose également d'examiner les raisons qui ont conduit à la chute de l'Empire ottoman. Un livre incontournable pour comprendre cette période charnière de l'histoire du monde musulman.

Prix16€
ISBN 978-2-902526-37-6

Al Bayyinah